حقّ النّاس

اسلام و حقوق بشر

محسن کدیور



بسم الله الرحمن الرحیم

کدیور، محسن، ۱۳۳۸، حق‌الناس (اسلام و حقوق بشر)، محسن کدیور، چاپ چهارم، تهران کویر، ۱۳۸۸.

۴۴۰ ص.: جدول.

ISBN: 964-8161-82-8

فیپا. ص.ع. لاتینی شده:

Mohsen Kadivar. Haghghonnass (the right of makind) islam and human rights

کتابنامه: ص. ۴۰۵-۴۱۰.

نمایه.

BP ۲۳۰/ ۱ / ۴ک ۷ح

۲۹۷/۴۸۳۴

کتابخانه ملی ایران

۱۰۵۷۸۳۲

حقّ النّاس

(اسلام و حقوق بشر)

محسن کدیور

۱۳۸۸

حقّ‌النّاس (اسلام و حقوق بشر)

□ محسن کدیور

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی ● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسرین قدرتی

● لیتوگرافی وچاپ: غزال ● صحافی: کیمیا ● شمارگان: ۲۰۰۰ ● چاپ اول: مهر ۱۳۸۷

● چاپ چهارم: شهریور ۱۳۸۸ ● شابک ۸-۸۲-۸۱۶۱-۹۶۴ ISBN 964-8161-82-8

نشانی: تهران کریم‌خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۰، ساختمان کویر

● ص.پ.: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵ ●تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷ ● قیمت: ۷۵۰۰تومان

فهرست

مقدّمه

بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمدلله ربّ‌العالمین
و صلّی‌الله علی خیر خلقه و خاتم رسله محمّد و آله.

۱. حقوق بشر یکی از مهمترین مباحث مطرح در ایران معاصر است. اگرچه ایران «منشور ملل متحد»، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» را (به ترتیب در سالهای ۱۳۲۴، ۱۳۲۷، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۴) رسماً پذیرفته‌است و بخش‌های مهمی از این اسناد بین‌المللی در قوانین اساسی ایران از جمله فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گنجانیده شده‌است؛ اما نظام حقوق بشر چه در نظر و چه در عمل در جامعه ما با مشکل مواجه‌است. اما به لحاظ نظری، بسیاری از اصول بنیادین آن (از قبیل تساوی حقوقی همه انسان‌ها فارغ از جنس و دین و تعلقات سیاسی) نادرست و معارض آموزه‌های الهی پنداشته می‌شود. اما به لحاظ عملی، بسیاری از مواد اعلامیه و میثاقین و اصول مرتبط در قانون اساسی به شکل نهادینه نقض می‌شود.

در جامعه‌ای که به‌نام دین در آن حکومت می‌شود، و همه امور رسماً از منظر دین (ولو قرائتی خاص از آن) تبیین و تفسیر می‌شوند؛ طبیعی است که بحث «نسبت اسلام و حقوق بشر» یا «تعیین تکلیف حقوق بشر از منظر اسلام» بحثی ضروری و در عین حال چالش برانگیز باشد. موضوع این کتاب همین بحث دشوار است.

۲. نزدیک نیم قرن است کتب متعددی درباره «اسلام و حقوق بشر» در ایران منتشر شده‌است. مضمون اغلب این کتب در دو نکته ذیل قابل تخلیص است:

اول، حقوق بشر حرف تازه‌ای نیست. مضامین آن از دیرباز در متون دینی ما به‌وفور یافت می‌شود. آن‌گاه شواهد متعددی از کتاب و سنت بر این مدعا ارائه شده‌است. اصولاً آموزه‌های الهی دینی ما را از امثال اعلامیه جهانی حقوق بشر بی‌نیاز می‌کند، هرچند مسلمانان از توجه به این آموزه‌ها غفلت کرده‌اند.

دوم، حقوق بشر در اسلام بسیار غنی‌تر و گسترده‌تر از اعلامیه جهانی حقوق بشر است. شارع مقدس حقوق واقعی آدمیان‌را به‌طور کامل در احکام دینی لحاظ کرده‌است، در حالی که در اعلامیه یادشده تنها برخی از حقوق انسان‌ها آن هم به‌طور ناقص و بر مبنای غیرالهی ذکر شده‌است. ضمناً در اسلام علاوه بر حقوق انسان‌ها، حقوق خداوند، حقوق حیوانات و نباتات و جمادات نیز رعایت شده است.

۳. این کتاب ضمن احترام به دیدگاه فوق (که از آن به اسلام تاریخی یا اسلام سنتی یاد می‌شود) از منظری دیگر به «مسئله نسبت اسلام و حقوق بشر» نگریسته‌است. این منظر را در نکات ذیل می‌توان تخلیص کرد:

یک، حقوق بشر یکی از بزرگترین دستاوردهای جدید بشر در قرون اخیر است، و به این معنی، عمق و گستره دغدغه انسان دیروز نبوده‌است.

دو، اگرچه در ادیان الهی به‌ویژه اسلام موارد قابل توجهی از آن‌چه امروزحقوق بشر خوانده‌می‌شود، صریحاً یا ضمناً مورد توجه و عنایت واقع شده‌است، اما در قرائت سنتی از ادیان یا در دین تاریخی به‌ویژه در بخش شریعت و فقه، موارد تعارض با نظام حقوق بشر، اساسی و غیرقابل اغماض است.

سه، اسلام در اسلام تاریخی یا قرائت سنتی آن خلاصه نمی‌شود. اسلام معنوی یا غایت‌گرا که روایتی نواندیشانه یا روشنفکرانه از اسلام است، با نظام حقوق بشر سازگار است.

۴. «حق‌النّاس» تحلیل انتقادی قرائت سنتی یا روایت تاریخی از اسلام در نسبت با حقوق بشر از یک‌سو، و کوششی متواضعانه برای ارائه طریق و یافتن راه‌حل مشکل نسبت اسلام و حقوق بشر از منظر قرائت معنوی یا روایت غایت‌گرایانه از اسلام از سوی دیگر است. پیام نهایی کتاب گزاره ذیل است:

ایمان به خدا، باور آخرت و پیروی از تعالیم پیامبر اسلام(ص)، در ذات خود هیچ تعارضی با رویکرد انسانی حقوق بشر ندارد. می‌توان از صمیم دل مسلمان بود و واقعا از اندیشه حقوق بشر دفاع کرد.

۵. چارچوب پژوهشی این کتاب مبتنی بر نکات ذیل است:

آ، اگرچه اندیشه حقوق بشر امری عادلانه، اخلاقی و عقلائی است؛ اما همچون هر اندیشه دیگر بشری خطاپذیر، قابل نقد و ارزیابی است.

ب، اگرچه نظام حقوق بشر توسط انسان غربی تدوین شده‌است، اما جغرافیا ندارد و دستاورد تجربه بشری و رهاورد خرد جمعی آدمیان است.

ج، برداشت‌های دینی روایتی انسانی از تعالیم الهی است، و به اعتبار انسانیش قابل نقد و ارزیابی است. اختلاف آراء علمای دین و تفاوت مکاتب مختلف مذهبی و انتقادات متقابل آن‌ها بر همین منوال است. لذا اگرچه مسلمانی تسلیم محض حق متعال بودن است، اما هیچ برداشت انسانی از حقیقت وحیانی مافوق نقد نیست.

۶. در جامعه‌ای که به دلایل متعددی با افراط و تفریط خو کرده؛ و برداشتی قشری، تنگ نظرانه و خشن از آئین پیامبر رحمت(ص) سودای وکالت تام‌الاختیار از دین خدا را در سر می‌پروراند، و با این سودای خام بندگان خدا را از دین او می‌رماند؛ و از سوی دیگر رویکردی عکس‌العملی از هر آن‌چه بوی دیْن و ایمان می‌دهد می‌گریزد، و بر این باور است که دردهای این جامعه نسخه شفابخشی جز تجدد و تقلیل رو به حذف نقش دین در حوزه عمومی ندارد؛ دیندارانه و مؤمنانه اما نوگرایانه از حقوق بشر دفاع‌کردن را نه مکلف سنتی بر می‌تابد، نه شهروند لائیک. این قلم ضمن احترام به هردو جریان بر این باور است که اندیشه سوم که منتقد دو جریان پیش‌گفته سنتی رسمی و لائیک است، نیز حق حیات دارد و یک سینه سخن برای گفتن، و البته گوشی هم برای شنیدن. اینجانب صمیمانه از هر نقد علمیْ استقبال می‌کند و قابل انتقاد بودن را مزیت می‌داند نه منقصت. امیدوارم نعمت انتقاد علمی بر این کتاب نیز همانند کتب قبلی ادامه داشته‌باشد، و به برکت این انتقادات، اندیشه انتقادی در این مرز و بوم رشد بیشتری بیابد.

۷. «حق‌ّالنّاس» در جامعه ما واژه‌ای مأنوس است. هر مسلمانی، بلکه هر ایرانی با عباراتی از این قبیل آشنا است: «حق‌ّالنّاس بر حق‌الله مقدم است.» یا «بدون ادای حق‌ّالنّاس رضایت خداوند به‌دست نمی‌آید.» یا «توبه آنکه حق‌ّالنّاس بر گردن دارد مقبول نمی‌افتد.» یا «اولین شرط مروت و تدین رعایت حق‌ّالنّاس است.»

«حق‌ّالنّاس» مرکب از دو واژه قرآنی «حق» و «ناس» است و معنائی جز حق مردم ندارد. فقیهان حقوق ذیل را از جمله حق‌ّالنّاس شمرده‌اند: حق شفعه، حق خیار، حق قصاص، حق حضانت مادر، حق ولایت پدر، حق مالکیت، حق قسم در ازدواج و... اما بی‌شک حقوق مردم منحصر در مصادیق دیروز «حق» نیست. حتی

«حق» محدود به مجعولات شرعی هم نیست. حقوق انسان اموری عقلائی و ماقبل دینی هستند. حتی اگر این حقوق توسط دین هم به رسمیت شناخته‌نمی‌شد باز معتبر بود. آن‌چه در لسان دین به عنوان «حق‌النّاس» به رسمیت شناخته‌شده ارشاد به حکم عقل است نه تأسیسی در مقابل عقل. از منظر فقه مصطلح تقسیم مجعولات شرعی به حق و حکم صحیح نیست، چرا که هر دو حکم شرعی است. به زبان دقیق‌تر حقوق به‌کار رفته در شریعت با تکلیف فرقی ندارد.

به هرحال این قلم «حق‌النّاس» را به معنای مصطلح فقهیش به‌کار نبرده است. معنای لغوی و عرفیش را اراده کرده: حق انسان. اسم جنسی که معادل جمع است، و حاصلش حقوق بشر.

عنوان «حق‌النّاس» را برای این کتاب برگزیدم ـ بکارگیری واژه سنتی در معنای مدرن ـ تا بگویم این سنت استعداد قرائت مدرن دارد. حق‌النّاس همان حقوق بشر است بی کم و کاست.

۸ «حق‌النّاس» مجموعه چهارده مقاله در زمینه اسلام و حقوق بشر است. مقالات در پنج بخش موضوعی تنظیم شده‌اند. بخش اول به «مبادی بحث اسلام و حقوق بشر» اختصاص دارد. سه مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، «اصول سازگاری اسلام و مدرنیته» و «پیش‌درآمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» زمینه‌گستر بحث اصلی است. در مقاله نخست مشخصات قرائتی از اسلام که در این کتاب مورد نظر است در مقایسه با قرائت سنتی ارائه می‌شود. در مقاله دوم نسبت اسلام و مدرنیته به مثابه مجموعه‌ای که حقوق بشر جزئی از آن است مورد تحقیق قرارمی‌گیرد. مطالعه اجمالی حوزه عمومی و خصوصی از امور مرتبط با حقوق بشر در مقاله سوم صورت می‌گیرد.

موضوع بخش دوم «اسلام و حقوق بشر» است. نخستین مقاله این بخش «امام سجاد(ع) و حقوق مردم» تحقیقی درباره رساله حقوق امام سجاد و معنی و مقصود از حق در متون دینی است. مصاحبه مکتوب «حقوق بشر و روشنفکری دینی» دومین نوشتار این بخش و طولانی‌ترین مطلب کتاب حاوی تأملی در باب نسبت اسلام سنتی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های وابسته و راه‌حلی برای سازگاری اسلام و اندیشه حقوق بشر است. «پرسش و پاسخ‌های حقوق بشر و روشنفکری دینی» پاسخ کتبی به پرسش‌های دانشجویان ایرانی خارج از کشور درباره مکتوب پیشین است. آخرین مقاله این بخش «حقوق بشر، لائیسیته و دین» بررسی اجمالی نسبت حقوق بشر را با دو اندیشه رقیب معاصر یعنی اندیشه دینی و اندیشه لائیک به عهده دارد.

در بخش سوم «آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی» مورد مطالعه واقع شده‌است. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» نخستین مقاله این بخش است که از جمله مجازات ارتداد را مورد بحث و بررسی قرارمی‌دهد. «حقوق مخالف سیاسی در جامعهٔ دینی» با مطالعه موردی نهضت عاشورا و تمسک به سیره علوی آزادی‌های سیاسی را به عنوان لوازم لاینفک حضور اسلام در عرصه عمومی اثبات می‌کند. این مقاله ضمیمه‌ای فقهی دارد که ظرائف فنی احکام بغی و محاربه به شیوه سلف صالح و فقه سنتی مورد استنباط اجتهادی واقع‌شده‌است.

بخش چهارم مختص «حقوق زنان» است. در نخستین مقاله این بخش «روشنفکری دینی و حقوق زنان» محورهای چالش اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان‌را مورد تحلیل انتقادی قرارداده، با تأکید بر آموزه‌های قرآنی راه‌حلی ارائه می‌کند. «حقوق زنان در آخرت(مطالعه قرآنی کلامی)» تأملی دیگر در بخشی از تعالیم دینی از زاویه حقوق بشر است.

آخرین بخش کتاب به «دیگر مباحث حقوق بشر» پرداخته شده‌است. «معضل برده داری در اسلام معاصر» نخستین مقاله این بخش است. در مقاله دوم «حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر» مورد بحث قرارگرفته‌است. و بالاخره «تأمین‌اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی» آخرین مقاله کتاب را تشکیل می‌دهد.

۹. مقالات این مجموعه در فاصله سالهای ۷۷ تا ۸۵ نوشته‌شده و قبلا جداگانه در ایران منتشر شده‌اند. مشخصات چاپ منفرد هر مقاله در ذیل همان مقاله ذکر شده‌است. از این چهارده مقاله، شش مقاله آن در همایشهای بین‌المللی قرائت شده‌است(سه همایش خارجی و سه همایش داخلی). سه مقاله دیگر آن ویراسته سه سخنرانی در جمع دانشجویان و دانشگاهیان است. دو نوشتار آن نیز مصاحبه مکتوب می‌باشد. با توجه به اینکه این مقالات در طول نه سال و در موقعیتهای مختلف نوشته‌شده‌اند یک دست و در یک سطح نیستند. اما همگی یک هدف و یک موضوع را دنبال می‌کنند و درد مشترکی را حکایت می‌نمایند. تک‌تک این مکتوبات ازسر درد نوشته شده‌اند. شاید دردمندانه نوشتن از گلخانه ای و مصنوعی نوشتن در قلوب مشتاق بیشتر کارگر افتد. اگر این مقالات کمکی در حل مشکل بکند زهی سعادت. با این همه اگر فرصت یار بود بی‌شک این مجموعه غنی‌تر و بی‌نقص‌تر عرضه می‌شد.

۱۰. این چهارده مقاله همه مقالات این قلم درباره حقوق بشر نیست. دوازده مقاله منتشره در کتاب «دغدغه‌های حکومت دینی» (نشر نی، تهران، ۱۳۷۹) کاملاً به مباحث حقوق بشر مربوط است. مقاله «حق و تکلیف در دین» مرتبط با مقالات

بخش اول، و مقالات «حقوق سیاسی مردم در اسلام «حق تعیین سرنوشت»، «مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام»، «عاشورا و آزادی»، «آزادی در حکومت دینی»، «مبانی معرفت شناختی آزادی در حکومت دینی»، «آزادی‌های فرهنگی در اسلام»، «مرزهای آزادی از منظر دین»، «مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشه تساهل و تسامح»، «کتاب، نظارت و دین» و «بررسی فقهی حقوقی جرم سیاسی و مطبوعاتی» نیز مرتبط با مقالات بخش سوم درباره آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی هستند. در واقع چهارده مقاله این کتاب جلد دوم دوازده مقاله پیش گفته‌است.

از میان کارهای منتشرنشده نیز حجم قابل توجهی به اسلام وحقوق بشر اختصاص دارد. از جمله «اسلام وحقوق کودکان»، «اسلام و حقوق کیفری»، «حقوق زنان در قرآن» و از همه مهمتر «اسلام و فلسفه حقوق». عزم آن داشتم که همه کارهای مربوط به حقوق بشر را در یک مجلد عرضه کنم. تأخیر در انتشار این کتاب نیز به همین دلیل بود. اما متأسفانه فرصت ویرایش چهار کار اخیر نصیب نشد. اگر توفیق یار باشد مطالب مذکور دو جلد بعدی این کتاب را تشکیل خواهد داد، ان شاء الله.

این کتاب ناچیز را به محضر بزرگترین استادم تقدیم می‌کنم که بیش از یک دهه از محضرش فقه اهل بیت(ع) آموختم، و شاکله فقهیم را به او مدیونم، آن عالم ربانی که بیش از تدریس شریعت و فقاهت، معلم بزرگ مروّت، اخلاص، حرّیت، حقّ‌طلبی و استقامت برحقّ بود: به صاحب «رساله حقوق». برگ سبزی است تحفه درویش. عزّتش مستدام و عمرش دراز باد.

محسن کدیور

تهران، سالروز رحلت رسول اکرم(ص)

۱۳۸۵/۱۲/۲۷

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

۱. از اسلام تاریخی به اسلام معنوی
۲. اصول سازگاری اسلام و مدرنیته
۳. پیش درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی

نوشتار اول

از اسلام تاریخی به اسلام معنوی[1]

با توجه به جایگاه دین و نقش اسلام در فرهنگ ایران در طول تاریخ، اصلاح اندیشه دینی یکی از ارکان جنبش اصلاح‌طلبی در ایران معاصر است؛ تا حدی که بدون اصلاح اندیشه دینی، اصلاحات به فرجام نخواهدرسید. برخی از مهمترین موانع فراروی اصلاحات تنها از این زاویه قابل درک است. اندیشه دینی و دیگر ابعاد جامعه با هم در تعامل‌اند و اصلاح یا عدم رشد یکی بر دیگری تأثیر خواهدگذاشت. مشکل اصلی جنبش نو پای اصلاحات در سرزمین ما این است که هنوز ضوابط و معیارهای اصلاح‌طلبانه در فرهنگ جامعه ما رسوخ نکرده و به هنجار فرهنگی تبدیل نشده‌است. تا زمانی که مبانی اصلاحات به صورت عرف و هنجار فرهنگ عمومی در نیاید، در بر همین پاشنه خواهدچرخید. منحنی تحول اندیشه دینی در ایران، به‌ویژه در سده اخیر، رشد شتابنده‌ای را نشان‌می‌دهد. این تحول را می‌توان به گذار از تلقی تاریخی از دین به تلقی معنوی و معطوف به غایت دینداری تعبیر کرد. مراد از اسلام تاریخی، غلبه فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص عصر نزول به عنوان مناسبات و قالب‌های قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشه اسلامی است. گویی قالب و صورت اصیل اسلام، قالب و صورت زمان بعثت است و به میزانی که از آن گذشته مقدس دور

---

۱. تحریر سخنرانی در هشتمین نشست سالیانه دفتر تحکیم وحدت، دانشگاه تهران، ۵ شهریور ۱۳۸۰؛ کتاب سنت و سکولاریسم (مجموعه گفتارها)، موسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۸۱، صص ۴۳۱-۴۰۵.

می‌شویم و از آن شرایط تاریخی فاصله می‌گیریم، از اسلام اصیل و واقعی دور شده‌ایم. بهترین شرایط، شرایط دوران پیامبر است، و احیای دین معنایی جز بازسازی همان شرایط و مقتضیات و مناسبات آغازین ندارد.

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با درنوردیدن شرایط زمانی ـ مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابر این تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی، ضابطه دینی بودن است نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی ـ مکانی عصر نزول. اسلام به زلالی باران است و با جریان‌یافتن در بستر تاریخ و سرزمین‌های مختلف، رنگ و طعم و بوی عرف‌های گوناگون را به خود گرفته‌است که البته در این میان، عرف و رویه زمان و مکان عصر تنزیل بیشترین سهم را به خود اختصاص داده‌است. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به دست دادن معرفت بی‌پیرایه دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف، از جمله مقتضیات ویژه عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمانمند به متن ثابت و فرازمانی دین. به عبارت دیگر: رهاکردن اسلام از آن دسته از احکامی که مصلحتشان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی‌کنند، و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی. روند رایج اسلام‌شناسی و دین‌پژوهی در جامعه ما در مجموع در این راستاست، و این روند کمال‌جو و روبه‌رشد به نفع دینداری است و اگرچه به ظاهر به کوچکتر شدن قلمرو دین می‌انجامد، اما با نزدیکتر شدن به قلمرو واقعی دین، این قلمرو جداً تعمیق شده و انسان سرگشته امروز گمشده خود را در ژرفای این تأملات دیندارانه می‌جوید. دین هر چه بیشتر در بوته مسائل و مشکلات مختلف اجتماعی و معرفتی گداخته‌تر می‌شود، واقعیت، کارایی، قلمرو و انتظارات از آن بهتر و بیشتر و دقیق‌تر مشخص می‌شود.

در این میان مدرنیته یک نقطه عطف است. تا قبل از مواجهه مسلمانان‌با مدرنیته، که طلیعه آن در جامعه ما با نهضت مشروطه آغاز شد، دینداران در دینداریشان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان‌را به‌هنجار می‌یافتند و در مواجهه با مسائل مختلف مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبت بین دینداری و تجدد از مهمترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. مشکل از آنجا آغاز شد که برخی گزاره‌های دینی با

دستاوردهای تمدن جدید ناسازگار می‌نمود. به تدریج دامنه این ناسازگاری رو به وسعت نهاد. در میان بخش‌های مختلف اسلام، حوزه شریعت، یعنی بخش فقه و احکام عملی اسلام، بیش از حوزه‌های ایمان و اعتقاد و اخلاق و منش اسلامی در ورطه این ناسازگاریِ رو به رشد افتاد. مشکل وقتی جدی‌تر شد که آرام آرام دستاوردهای تمدن جَدید و محصولات مدرنیته به عرف زمانه و به اصطلاح فنی‌تر به سیره عقلانی این دوران تبدیل شد و برخی از گزاره‌های دینی در تقابل با این عرف و سیره قرار گرفتند. نخستین عکس‌العمل دینداران تخطئه مسائل و ضوابط جدید بود. تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان‌یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام اساس دیانت دانستند و بستن درهای کشور را بر این فاضلاب تجدد فریضه دینی شمردند. اما روند این مواجهه نشان داد که سیلاب را با تخته سنگ نمی‌توان مهار کرد و چاره‌ای دیگر باید اندیشید. در مقابل این افراط، گروهی نیز به تفریط خود را کاملاً باخته، راه سعادت را در تسلیم مطلق به مدرنیته و سپردن دین به خصوصی‌ترین زوایای زندگی یافتند. اینها در تغییر ظواهر ماندند و هرگز به گوهر ترقی دست نیافتند. فارغ از این دو گرایش افراطی و تفریطی، دینداران بصیر دریافتند که نه از مدرنیته و تجدد می‌توان گریخت و نه سنت و دین را می‌توان رها کرد. اما چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی در دنیای مدرن و عصر تجدد زندگی کرد؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤال مهم داده‌شد. این پاسخ‌ها خبر از سعی بلیغ عالمان دین در حل معضل شیوه مواجهه اسلام با مقتضیات عصر جدید می‌دهد. این پاسخ‌ها از اتقان و عمق واحدی برخوردار نیستند، اما به هر حال حاکی از دل‌مشغولی عالمان دین در این امر مهم هستند. برای دقت بیشتر، بحث را منحصر به پاسخ‌های مسلمانان ایرانی می‌کنیم، یعنی بررسی کوشش متفکران مسلمان شیعه در ایران. آنچنان‌که خواهد آمد، این متفکران بیشترین ناسازگاری بین دین و تجدد را در حوزه شریعت یافته‌اند و کمتر به مباحث دو حوزه اعتقاد و ایمان، اخلاق و منش توجه کرده‌اند و راه‌حل‌هایشان اکثراً معطوف به‌حل تعارض حوزه شریعت یا فقاهت یا احکام عملی اسلام با مناسبات دنیای جدید است. بررسی انحاء مواجهه عالمان مسلمان در ایران معاصر با مقتضیات عصر جدید در حوزه شریعت نشان‌می‌دهد که مهمترین راه‌حل‌های ارائه‌شده، در سه مدل یا سه رویکرد قابل طبقه‌بندی است. این سه رویکرد عبارتند از: مدل ثابت و متغیر، مدل فقه حکومتی یا فقه‌المصلحه، و مدل اسلام معنوی یا غایت‌مدار.

رویکرد اول: ثابت و متغیر

مدل ثابت و متغیر، مشهورترین و رایج‌ترین رویکرد در سده اخیر است. بنابر این رویکرد، احکامی که به نام احکام اسلامی شناخته‌می‌شوند بر دو قسم‌اند: احکام ثابت و احکام متغیر. احکام‌ثابت، لایتغیر و دائمی، متن شریعت را تشکیل می‌دهند، و احکام متغیر، مقطعی، موقت و تابع مصالح موضعی و زوال‌پذیرند. احکام ثابت همان احکامی است که از سوی خداوند به صورت وحی بر پیامبر نازل می‌شد. اما احکام متغیر یعنی احکامی که در سایه احکام ثابت توسط آدمیان وضع‌شده و اگرچه در جامعه دینی لازم‌الرعایه هستند اما جزء متن دین شمرده‌نمی‌شوند. در اینکه واضع و مقنّن احکام متغیر چه کسانی هستند، دو قول در بین عالمان مشاهده می‌شود.

قول اول: زمامدار، مقنّن احکام متغیر

در نخستین قول مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی و پیروان ایشان معتقدند که وضع احکام متغیر به عهده زمامدار جامعه اسلامی است. بنا به نظریه ولایت‌فقیه، احکام متغیر اسلامی همان احکام ولایی یا احکام حکومتی است‌که برای استیفای مصالح مسلمین صادر می‌شود. به نظر صاحب *المیزان* :

احکام و قوانین اسلامی به دو بخش متمایز می‌شود:

اول، احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی انسان می‌باشند ازنظر اینکه انسان است و در حال دسته‌جمعی زندگی می‌کند، در هر عصر و در هر منطقه و با هر مشخصاتی که باشد؛ مانند یک قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به‌آفریدگار خود ـ که هیچ‌گونه تغییر و زوال را به او راهی نیست ـ مجسم می‌سازد، و مانند کلیات مقرراتی که به اصول زندگی انسانی (مرتبط است) از إذا و مسکن و ازدواج و دفاع از اصل حیات و زندگی اجتماعی که انسان برای همیشه به اجرای آن‌ها نیازمند است.

دوم، احکام و مقرراتی که جنبه موقتی یا محلی یا اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کند. البته این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به‌وجودآمدن و از بین‌رفتن روش‌های تازه و کهنه قابل تغییر و تبدیل است. پس اسلام مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم‌نموده و بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است به نام دین و شریعت اسلامی نامیده و در پرتو آن به سوی سعادت انسانی رهبری می‌کند «فَأَقِم وجهکَ للدینَ حَنیفاً فطرةَ اللهِ التی

فَطَرَالناسَ علیها لاتبدیلَ لخلقِ اللّه ذلک الدینُ القیم»(روم۳۰.) ضمناً باید دانست بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف او است که در شعاع مقررات ثابته دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن‌را تشخیص‌داده و اجرا نماید. البته این‌گونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب‌نمی‌شود و دین نامیده‌نشده‌است. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم» (نساء۵۹). در موارد همین قسم احکام و مقررات در اسلام، اصلی داریم که ما در این بحث از آن به نام «اختیارات والی» تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابته اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین که از نظر اسلامی تعین پیدا کرده‌باشد نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سررشته‌دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است تصرفی را که یک‌فرد در محیط زندگی خود می‌توانست بکند او در محیط زندگی عمومی می‌تواند انجام دهد. خلاصه هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام می‌شود مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست، البته این گونه مقررات در اسلام اگرچه لازم‌الاجرا می‌باشد ولیّ‌امر که به وضع و اجرای آن‌ها موظف است لازم‌الطاعه است ولی در عین حال شریعت و حکم خدایی شمرده‌نمی‌شود. اعتبار این‌گونه مقررات طبعاً تابع مصلحتی است که آن‌را ایجاب‌کرده و به‌وجود آورده‌است و به محض از میان‌رفتن مصلحت از میان‌می‌رود و در این‌صورت ولیّ‌امر سابق یا ولیّ‌امر جدید از میان‌رفتن حکم سابق و به میان‌آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام‌داشته و حکم سابق را نسخ می‌نماید. اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی ولیّ‌امر، نیز حق این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظه از بین‌رفتن پاره‌ای از آن‌ها در نظر او، آن‌ها را الغاء نماید.(۱)

تقریر علامه طباطبایی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان به صورت زیر گزارش نمود:

یک. احکام، قوانین و مقررات اسلامی به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود.

دو. ویژگی‌های احکام بخش اول عبارتند از:

اول: حافظ منافع حیاتی نوع انسان هستند. دوم: ثابت، تغییرناپذیر و غیرقابل نسخ هستند. سوم: از سوی شارع وضع می‌شوند، یعنی یا به‌صورت وحی از جانب خداوند بر پیامبر(ص) نازل‌شده، یا از جانب پیامبر(ص) وضع‌شده، یا امامان معصوم(ع) خبر از وضع آن‌ها توسط پیامبر(ص) می‌دهند. چهارم: مراد از دین و شریعت اسلامی منحصراً همین بخش از احکام است.

سه. ویژگی‌های احکام بخش دوم عبارتند از:

اول: حافظ مصالح مختلف زمانی ـ مکانی و منافع موقت و مقطعی آدمیان است. دوم: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. سوم: از سوی والی اسلامی در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصالح زمان تشخیص‌داده و وضع می‌شود و نسخ می‌گردد. چهارم: اگرچه در اسلام لازم‌الاجراست اما شریعت و حکم الهی شمرده‌نمی‌شود.

این تقریر از مدل ثابت و متغیر با سؤالاتی مواجه است:

اول: آیا همه احکام شرعی موجود در کتاب و سنت احکام ثابت محسوب می‌شوند؟

دوم: اگر در میان احکام صادره از سوی پیامبران(ص) یا ائمه(ع) احکام متغیر نیز بوده‌است، معیار تفکیک احکام ثابت از احکام متغیر چیست؟

سوم: اگر دین و شریعت اسلامی منحصر در احکام ثابت است و احکام متغیر علیرغم لازم‌الاجرا بودن، شریعت و حکم الهی شمرده‌نمی‌شوند، چگونه احکام متغیر بخش دوم احکام و مقررات اسلامی محسوب‌می‌شوند؟

چهارم: روش، ضابطه و محدوده احکام متغیر چیست؟ و والی اسلامی با چه معیاری این احکام را وضع می‌نماید؟

قول دوم: نمایندگان مردم، واضع احکام متغیر

در قول دوم وضع احکام با رعایت شرایطی به عهده نمایندگان مردم گذاشته‌می‌شود. از این قول دو تقریر ارائه‌شده‌است.

تقریر اول: احکام غیرمنصوص

در نخستین تقریر میرزا محمد حسین غروی نائینی احکام متغیر را همان احکام غیرمنصوص دانسته که با رعایت اصل شورا و مقتضیات زمان و مصالح می‌توان

وضع آن‌ها را به نمایندگان مردم سپرد. به نظر وی تطبیق بر شرعیات منحصر به احکام ثابت و منصوص است.

مطابق نظر صاحب *تنبیه‌الامة و تنزیه الملّة*:

«مجموعه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه متکفّله اصل دستورالعمل‌های راجع به وظایف نوعیه باشد یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه تقدیر، خارج از دو قسم نخواهدبود. چه بالضرورة یا منصوصاتیست که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیرمنصوص است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی‌ّنوعی موکول‌است. واضح است که همچنان‌که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن متصور تواندبود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، چنان‌چه با حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی عز اسمه حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش(ص) موکول است در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظائف مذکور عمن له ولایةالاذن مأذون باشد موکول خواهدبود.

و بعد از کمال وضوح و بداهت این معنی فروع سیاسیه مترتبه بر این اصل بدین ترتیب است:

اول : آنکه قوانین و دستوراتی که در تطبیق آن‌ها بر شرعیات کما ینبغی باید مراقبت و دقت شود فقط به قسم اول مقصور و در قسم دوّم اصلاً این مطلب بدون موضوع و بلامحل است.

دوم: آنکه اصل شورویتی که دانستی اساس سلطنت اسلامیه به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه(ص) مبتنی بر آن است در قسم دوم است و قسم‌اول چنان‌چه سابقاً اشاره‌شد رأساً از این عنوان خارج و اصلاً مشورت در آن محل ندارد.

سوم: آنکه همچنان‌که در عصر حضور و بسط ید حتی ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولی‌کل(ص) ملزم قسم دوم است. همین‌طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابته قطعیه علی‌کل‌تقدیر ملزم این قسم است.

چهارم: آنکه چون معظم سیاست نوعیه از قسم دوّم و در تحت عنوان ولایت

ولیّ امر(ع) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشیع شورویت در شریعت به این لحاظ است و قیام به این وظیفه لازمه حسبیه با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین‌شد که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن تمام جهات صحت و مشروعه مجتمع و شبهات و اشکالات مندفع.

پنجم: آنکه چون دانستی قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیر مندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف، و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من‌له ولایـةالنظر موکول است، پس البته قوانین راجعه به این قسم، نظریه اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار لامحاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است و مانند قسم اول مبنی بر دوام و تأیید نتواندبود، از اینجا ظاهر شد که قانونِ متکفل وظیفه نسخ و تغییر قوانین به این قسم دوم مخصوص است.»(۲)

تقریر میرزای نائینی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات زیر تلخیص کرد:

یک. احکام سیاسی بلکه کلیه احکام اجتماعی بر دو قسم است: اول، احکام منصوص شرعی؛ دوم، احکام غیرمنصوص.

دو. احکام منصوص شرعی اولاً: ثابت و غیرقابل‌تغییر است. ثانیاً: غیرقابل‌نسخ است. ثالثاً: توسط فقیهان استنباط می‌شود. رابعاً: اکثر احکام سیاسی از این قسم نیست.

سه. بخش دوم احکام، اولاً: غیرمنصوص است، یعنی در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد. ثانیاً: تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان است. ثالثاً: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. رابعاً: وضع این احکام به عهده والی اسلامی است. خامساً: این احکام پس از مشورت با صاحب‌نظران وضع می‌شوند. سادساً: والی اسلامی می‌تواند وضع این احکام را به نمایندگان مردم واگذار کند. سابعاً: تطبیق بر شرعیات در این قسم از احکام بدون موضوع و بلامحل است. ثامناً: اکثر احکام سیاسی از این قسم است. تاسعاً: این احکام شرعاً لازم‌الاجرا هستند.

امتیازات تقریر نائینی نسبت به تقریر پیشین عبارت است از:

اول: ارتباط ثابت و متغیر به منصوص و غیرمنصوص. دوم: لزوم مشورت در

وضع احکام غیرمنصوص. سوم: عدم نیاز احکام غیرمنصوص به تطبیق بر شرعیات. چهارم: امکان واگذاری وضع احکام غیرمنصوص به نمایندگان مردم. پنجم: اکثر احکام سیاسی بلکه اجتماعی در زمره احکام غیرمنصوص هستند.

درباره تقریر نائینی از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی به ذهن متبادر می‌شود.

یک: آیا می‌توان همه احکام منصوص را ثابت و غیرقابل تغییر دانست؟ آیا امکان ندارد که احکام متغیر وضع شده از سوی پیامبر(ص)یا ائمه(ع) در میان احکام منصوص به جامانده باشد؟

دو: اگر احکام بخش دوم در متن شریعت ضابط خاص ومیزان مخصوصی ندارد و تطبیق بر شرعیات در آن‌ها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این احکام نیازمند مشورت است و حتی می‌توان وضع آن‌ها را به افراد غیر فقیه (نمایندگان مردم) سپرد، در این صورت وضع این احکام چه نیازی به فقاهت والی اسلامی دارد؟

سه: آیا لزوم وضع این احکام از طرف والی اسلامی یا شرعاً لازم‌الاجرابودن این احکام چیزی جز الزام عقلی رعایت نظم اجتماعی‌است؟

چهار: اگر معظم سیاسات نوعیه، بلکه اکثر قریب به اتفاق احکام اجتماعی، از جمله احکام غیرمنصوص هستند، چگونه و به چه معنی می‌توان قائل به سیاست دینی، حکومت دینی‌و... شد؟

تقریر دوم: احکام منطقة الفراغ

سید محمد باقر صدر نیز با ابتکار اصطلاح «منطقة الفراغ» احکام متغیر را منحصر در حوزه مباحات شرعی دانسته و در آخرین رأی خود تعیین احکام را در حوزه منطقة الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی به‌عهده نمایندگان مردم در قوه‌مقننه دانسته‌است. صدر معتقد است که در احکام اختلافی ـ یعنی اکثر احکام فقهی ـ مجلس اهل حل و عقد از بین آرای فقیه آن رأیی را که تناسب بیشتری با مصلحت نظام دارد انتخاب می‌کنند. مطابق نظر صدر:

شریعت اسلامی منبع قوانین اساسی و عادی است، به این معنی که به شکل زیر کلیه قوانین بر اساس آن وضع می‌شود:

اول، احکام شرعی ثابت که مورد اختلاف فقیهان نیست. این دسته از احکام به اندازه ارتباطشان با زندگی اجتماعی جزء ثابت قانون اساسی به شمار می‌روند؛ چه در متن قانون به آن‌ها تصریح شده‌باشد چه نشده‌باشد.

دوم: احکام شرعی ثابت که نظر مجتهدان مختلف در آن متعدد است، لذا موقف شرعی در آن‌ها واحد نیست و بدیل‌های شرعی در آن‌ها متصور است. گزینش بدیل معین از بین این آراء متعدد به عهده قوه‌مقننه است که بر اساس مصلحت عمومی صورت‌می‌گیرد.

سوم: منطقه‌ای که از جانب شارع مقدس حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده‌است و شامل همه حالاتی که انتخاب موضع در آن‌ها از سوی شارع به مکلفان وآن‌ها داده‌شده‌است، می‌گردد. این منطقه منطقـة الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقـة الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهده قوه‌مقننه است.(۳)

تقریر سید محمد باقر صدر از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات ذیل تلخیص کرد:

یک. قوانین اسلامی بر سه بخش است: اول: احکام شرعی غیر اختلافی. دوم: احکام شرعی مورد اختلاف بین فقیهان. سوم: احکام منطقـة الفراغ (منطقه‌ای که شرعاً فاقد حکم ایجابی یا تحریمی می‌باشد).

دو. احکام شرعی که مورد اختلاف فقیهان نیستند، از احکام ثابت و زوال‌ناپذیر به حساب می‌آیند (حوزه ضروریات فقهی).

سه. در احکام شرعی اختلافی، انتخاب حکم شرعی سازگار با مصالح عمومی به عهده نمایندگان مردم است. در این حوزه لزوماً به فتوای یک فقیه خاص، ولو مرجع صالح یا ولی‌ّامر، عمل نمی‌شود. این احکام نیز ثابت فرض می‌شوند.

چهار. در منطقـة الفراغ یا حوزه مباحات، از سوی شارع تقنین به مکلفان وانهاده شده‌است. وضع احکام الزامی در این حوزه با رعایت مصلحت عمومی در چهارچوب قانون اساسی به عهده نمایندگان مردم است. واضح است که احکام این حوزه متغیر محسوب می‌شوند.

امتیازات تقریر صدر نسبت به تقریر نائینی عبارتند از:

یک: تفکیک احکام منصوص ثابت به احکام اختلافی و غیراختلافی. دو: پذیرش انتخاب حکم سازگار با مصالح عمومی از سوی نمایندگان مردم از میان احکام ثابت منصوص اختلافی. سه: واگذاری وضع احکام متغیر در منطقـة الفراغ به نمایندگان مردم. چهارم: اکتفا به نظارت قانونی مرجعیت صالحه بر وضع احکام منطقـة الفراغ جهت تذکر امر خلاف‌شرع.

در مورد تقریر صدر از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی قابل طرح است:

اول: آیا می‌توان همه احکام منصوص اعم از اختلافی و غیراختلافی را احکام ثابت و غیرقابل تغییر شرعی دانست؟ آیا ممکن نیست برخی از همین احکام منصوص شرعی به جامانده از احکام متغیر صادره از سوی پیامبر(ص) و ائمه(ع) بوده‌باشند؟

دوم: اگر در منطقة الفراغ حکم شرعی ایجابی یا تحریمی وارد نشده‌است، نظارت فقیه بر احکام وضع‌شده از سوی نمایندگان مردم به چه معنی است؟ آیا نمی‌توان همچون نائینی تطبیق بر شرعیات را در این حوزهٔ بلاموضوع و بدون محل دانست؟

سوم: آیا تشخیص مصالح عمومی در منطقة الفراغ و احکام منصوص اختلافی، معیار شرعی و ضابطه دینی دارد؟

نقد مدل ثابت و متغیر

با این همه، تردیدی نمی‌توان داشت که مدل ثابت و متغیر در طی این سه تقریر روندی رو به کمال داشته‌است. اما این مدل در هر سه تقریرش به مشکلاتی مبتلاست:

یک: در تقریر اول هیچ معیاری برای تفکیک احکام متغیر از احکام ثابت ارائه نشده‌است. در تقریر دوم و سوم نیز مشخص نمی‌شود چرا همه احکام منصوص شرعی ثابت هستند. پس احکام موقت و متغیر صادره از سوی پیامبر(ص) و ائمه(ع) چه شده‌اند؟

دو: مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند. این مشکل در مدل یادشده لاینحل باقی‌مانده است.

سه: اگر دین و شریعت منحصر در احکام ثابت و منصوص است، احکام متغیر یا غیرمنصوص، یا منطقة الفراغ را نمی‌توان دینی و شرعی شمرد. به ویژه که جهت تشخیص مصلحت عمومی ضابطه‌ای شرعی ارائه نشده‌است.

چهار: با توجه به اینکه احکام متغیر یا غیرمنصوص در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد و تطبیق شرعیات در آن‌ها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این‌گونه احکام نیازمند مشورت است، اولاً سپردن وضع آن‌ها به والی اسلامی یا ولی فقیه فاقد دلیل است؛ ثانیاً، واگذاری نظارت بر آن‌ها از حیث عدم مخالفت با شرع به فقها نیز بلاوجه است.(۴)

این مشکلات باعث ناکارآمدی مدل ثابت و متغیر می‌شود و طراحی مدل

دیگری را ضروری می‌سازد.

رویکرد دوم: فقه حکومتی یا فقه المصلحـة

رویکرد دوم، مدل فقه حکومتی یا فقه‌المصلحـة از ابتکارات مرحوم امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی است. این رویکرد رهاورد مواجهه عملی دین با اداره جامعه، و به بیان دقیق‌تر، رویارویی دین و مشکلات اجتماعی در عصر مدرن است. مبتکر این شیوه با درک کاستی‌های مدل اول به تدریج به کشف مدل دوم می‌رسد. در آغاز ایشان نیز همانند برخی فقیهان قائل به رویکرد اول، به احکام متغیر و اختیارات حاکم و احکام حکومتی چشم می‌دوزد و با گسترش و تعمیق این حوزه به «عنصر مصلحت» دست می‌یازد. اما درمی‌یابد که اجتهاد مصطلح حوزه‌ها، یعنی فقه رایج، حلّال مشکلات این دوران نیست و عمل به آن، جامعه را به بن‌بست می‌کشاند و به تعطیل تمدن می‌انجامد. از این زاویه به نقش بسیار جدی زمان و مکان در اجتهاد وقوف پیدا می‌کند. توجه به جایگاه تعیین‌کننده زمان و مکان در استنباط احکام شرعی در حوزه احکام متغیر منحصر نمی‌ماند و تمامی احکام از جمله احکام ثابت (بنابر مدل اول) را نیز در می‌نوردد. و با همین نکته یعنی نوعی بازنگری در احکامی که در مدل پیشین ثابت انگاشته‌می‌شد، مدل جدیدی پایه‌ریزی می‌شود. رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباط، به سازگارشدن شریعت بلکه دین با تجدد منجر می‌شود، یا حداقل از بسیاری ناسازگاری‌ها می‌کاهد. برخی از عبارات کلیدی امام‌خمینی در این زمینه به شرح زیر است:

اسلام، حکومت با تمامی شئون آن است، و احکام قوانین اسلام هستند که شأنی از شئون حکومت به‌حساب می‌آیند. بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند.»(۵)

یعنی احکام شرع مطلوب بالذات نیستند. طریقیت دارند نه موضوعیت. آن‌چه مطلوب بالذات است گسترش عدالت توسط حکومت اسلامی است. آن‌چه مطلوب بالعرض است با حفظ غایت و هدف قابل تعویض و دگرگونی است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوّضه به نبی اسلام(ص) یک پدیده بی‌معنی و محتواباشد. حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌اللّه(ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول

منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته‌است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آن‌چه تاکنون گفته‌شده‌است و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آن‌چه گفته‌شده‌است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها با آن اختیارات از بین خواهدرفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم.»(۶)

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتضاء یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده‌است واقعاً موضوع جدیدی شده‌است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته‌باشد.(۷)

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری ماست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.(۸)

اینجانب لازم‌است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام اظهار تأسف کنم. آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید به‌کلی باید از بین‌برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.(۹)

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.(۱۰)

رویکرد فوق را می‌توان در نکات زیر تخلیص کرد:

یک: فقه رایج و اجتهاد مصطلح در مواجهه با مشکلات زمانه ناکارآمد است. واضح است که این ناکارآمدی متوجه استنباط احکام ثابت (در مدل اول) است.

دو: توجه به مقتضیات زمان و مکان در تمامی احکام شرعی لازمه اجتهاد کارآمد است.

سه: فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور است و حل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی جوامع اسلامی بلکه کل جوامع بشری را می‌باید از فقه انتظار داشت.

چهار: حکومت اسلامی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زندگی بشریت است. حفظ حکومت اوجب واجبات است. حکومت از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.

پنج: ولایت مطلقه بر فقه به فقیه اختیارات گسترده‌ای برای تأمین مصالح مردم و بسط عدالت می‌دهد. ولی فقیه می‌تواند کلیه احکام شرعی را که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارد یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

شش: احکام شرعی مطلوب بالعرض بوده و موضوعیت ندارند. مطلوب بالذات اقامه حکومت اسلامی جهت بسط عدالت است.

ارزیابی مدل فقه حکومتی

نقاط قوت این مدل نسبت به مدل ثابت و متغیر را می‌توان در نکات‌ذیل دانست:

اول: با توجه به اینکه مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد، در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته‌می‌شوند، و این مشکل در مدل اول لاینحل باقی‌مانده‌بود، در این مدل با ولایت مطلقه فقیه برفقه و لحاظ مقتضیات زمان و مکان در استنباط همه احکام مشکل حل می‌شود.

دوم: اینکه فقیه می‌داند جهت استیفای مصالح مردم و نظام اسلامی و رعایت مقتضیات زمان و مکان هر حکمی که مصلحت می‌داند وضع‌نماید و هر حکم شرعی را که منافی چنین مصالحی می‌یابد لغو نماید، توانمندی ویژه‌ای به این مدل جهت روز آمدن کردن شریعت اعطاکرده‌است.

با این‌همه، این رویکرد با ابهامات و مشکلاتی مواجه است:

یک. در این رویکرد هیچ ضابطه نوعی (غیرشخصی) برای تشخیص مقتضیات زمان و مکان ارائه نشده‌است. با توجه به اینکه در نهایت، تشخیص شرایط زمانی و مکانی به عهده شخص ولی فقیه است، و بقای همه احکام شرعی در گرو فهم و استنباط ایشان از شرایط یادشده‌است، چه تضمینی است که با تغییر وی تمامی یا اکثر احکام تغییر نکند؟ چگونه می‌توان دین یا شریعت را این‌گونه به فهم شخصی یک نفر وابسته‌دانست؟

دو. دینی بودن حاصل چنین رویکردی چگونه حاصل‌می‌شود؟ رعایت مقتضای زمان و مکان یا مصالح نظام و منافع مردم اموری عقلایی هستند، و لزوماً در متن دین یافت‌نمی‌شوند و با تغییر دین و مذهب نیز چه بسا تغییر نکنند. صرف اینکه تشخیص مصلحت یا تعیین مقتضای زمان و مکان به دست فقیه باشد ضمانتی برای دینی‌ماندن برداشت‌ها یوی نیست. اگر فقیه در درک این دو امر (تشخیص مصلحت، تعیین مقتضای زمان و مکان) به غیردین استناد می‌کند ـ که چنین است ـ چگونه خارج دین ضابطه فهم و استنباط دین است و اصولاً آیا در ادامه چنین روندی چیزی از دین باقی‌می‌ماند، یا تیزاب مصلحت و اقتضای زمان و مکان همه احکام شرعی را در خود حل خواهد کرد؟

سه. با توجه به اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی و اقتدار و ولایت مطلقه حاکم دینی بر فقه، احکام شرعی به‌نحوی تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌شود. نتیجه این رویکرد در نهایت «دین دولتی» است. دین‌دولتی همچون خوره ایمان دینی و معنویت و وجدان مذهبی را نابود می‌کند.

چهار. در این رویکرد از دین و به‌ویژه از فقه انتظاراتی مطرح می‌شود که از مجموعه علوم انسانی انتظار است. اولاً، چنین علمی با این انتظارات گسترده که توان حل تمامی مشکلات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی کلیه جوامع انسانی را داشته‌باشد، ممتنع است. ثانیاً، این‌گونه انتظارت، یعنی سامان دنیا و تدبیر جامعه، از دین پذیرفته نیست و اثبات آن نیازمند دلیل است، که اقامه نشده‌است. ثالثاً، اگر تشخیص مصلحت جامعه و تعیین مقتضیات زمان و مکان اموری عقلایی، غیر دینی و نوعاً موضوعی (در مقابل حکمی) هستند، به چه دلیل این‌امور می‌باید به فقیه سپرده شود؟

رویکرد سوم: اسلام معنوی و غایت‌مدار

این مشکلات جدی باعث طراحی رویکرد سومی شده‌است که آن‌را می‌توان

«اسلام معنوی و غایت‌مدار» معرفی کرد. در این رویکرد کوشش شده‌است که نکات قوت دو رویکرد گذشته را اخذ کرده، در عین‌حال اشکالات آن‌ها را مرتفع سازد. در این رویکرد چند نکته لحاظ شده. یکی اینکه دین بودن دین بر جا بماند و در سایه قرار نگیرد. دیگر اینکه قلمرو دین نسبت به دو رویکرد قبلی کوچکتر می‌شود، اما در این قلمرو بر عمق و ژرفای دین افزوده می‌شود. سوم اینکه توانایی دین در حوزه انتظاراتش در عصر جدید تقویت می‌شود و بسیاری از امور ناسازگار با مناسبات جدید خارج از قلمرو دین قرارمی‌گیرد.

دین اسلام از سوی خدای حکیم بر پیامبر خاتم محمدبن‌عبدالله(ص) نازل شده‌است. اسلام دینی برای همه زمان‌ها، و مکان‌ها متکی بر ارزش‌ها، هنجارها و احکامی حکیمانه، عادلانه و عقلایی است. امور ایمانی و اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات، بخش‌های اصلی دین هستند که همگی فرازمانی، فرامکانی و دائمی هستند. اما در فقه معاملات، یعنی احکام غیرعبادی، مؤلفه مقتضیات زمان و مکان بسیار جدی است. کلیه احکام جزایی و کیفری، احکام مدنی، امور بین‌الملل و حقوق اساسی که بعضاً ریشه در کتاب و سنت دارند، در زمره فقه معاملات شمرده‌می‌شوند. تمامی این احکام در زمان صدور قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده‌است و الا از سوی شارع صادر نمی‌شد. هیچ‌یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمی‌شده‌است.

احکام حوزه معاملات را نمی‌توان کاملاً توقیفی و تعبدی دانست، به‌نحوی که عقول انسانی هیچ مصلحتی در آن‌ها ادراک نکنند و تنها از باب تعبد محض به آن‌ها گردن نهاده‌باشند؛ به‌ویژه اینکه احکام معاملات احکامی امضایی هستند نه تأسیسی. یعنی اسلام عیناً، یا با اصلاحاتی، احکام عرف پیش از خود را امضا کرده‌است، به نحوی که این احکام را می‌توان حاشیه‌ای بر عرف عصر نزول دانست. واضح‌است که عرف آن زمانه توقیفی، تعبدی و قدسی نبوده‌است والا توسط عقلا استخدام نمی‌شد. این احکام در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی جوامع انسانی تشریع شده‌اند.

از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که مسائل انسانی، به‌ویژه در حوزه اجتماعی و عرف جوامع انسانی، به شدت متحول شده‌است و بسیاری از مسائل که در قرون گذشته عادلانه، عقلانی و به‌هنجار محسوب می‌شد، امروز ظالمانه، ناهنجار و برخلاف سیره عقلا به حساب می‌آید. مسائل حقوق بین‌الملل بیش از مباحث حقوق عمومی، و مباحث حقوق عمومی بیش از حقوق جزایی و کیفری و مسائل

حقوق کیفری بیشتر از مباحث حقوق مدنی مشمول این تغییرات و تحولات جداً عمیق شده‌اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزه‌های فقه تحت‌تأثیر این تحول و تغییر قرارگرفته‌است.

از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا که عقلایی بودن مقیاس حوزه اجتماعیات و فقه معاملات است، می‌توان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیره عقلا بر خلاف آن‌ها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند. آیا در مذهب عدلیه می‌توان احکامی برخلاف سیره عقلا و منافی ضوابط عدالت را شرعی و دینی دانست؟ مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتربودن مفاسد از مصالح، کاشف از موقت‌بودن و غیردائمی بودن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی از تشریعات متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده‌است نه از تشریعات دائمی و ثابت شارع. فلسفه وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان‌های مشابه است. اگر شارع به تشریع چنین احکامی (آن هم با وجود نیاز شدید مردم آن زمانه) نمی‌پرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود، و اگر افرادی این‌گونه احکام مقید به مقتضیات زمان و مکان عصر نزول را احکام دائمی و ثابت اسلامی بپندارند، معنای دین، هدف بعثت و روح اسلام را درک‌نکرده‌اند. اسلام معنوی یعنی توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام. یعنی اینکه احکام و قالب‌های عملی را برتر از اهداف و غایات دین ندانیم و یقین بدانیم که احکام مطلوب، بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند. احکام شرعی طریق تحصیل غایات متعالی دین هستند و هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. اگر به یقین (نه به ظن و گمان) محرز شد که طریقی دیگر طریقیت ندارد و واصل به مقصد نیست، در این صورت از اعتبار ساقط می‌شود و طریق تازه‌ای برای وصول به آن مقصد عالی پیش‌بینی می‌شود. البته معنای این سخن این نیست که تمامی احکام فقه غیرعبادی، بالفعل فاقد اعتبارند. بلکه این سخن توجه به یک احتمال جدی است. توجه به مقتضیات زمان و مکان بر اساس ضوابط مذهب عدلیه و تعالیم کتاب و سنت معنایی جز این ندارد. بنابراین، ملاک اعتبار، حجیت و تداوم احکام فقهی سربلندی در دو آزمون مهم است: اول، برخلاف عدالت نباشد؛ دوم، برخلاف سیره عقلا نباشد؛ هرچند بازگشت هر دو ضابطه بالمال به ملاک واحدی است. عدالت نیز توسط عقلا احراز می‌شود، اما اهمیت عدالت باعث شده آن‌را از دیگر ضوابط‌عقلایی متمایز مطرح کنیم.

ضمناً برخلاف مدل‌های پیشین، احکامی که از آزمون مهم فوق سربلند به در نیامده‌باشند، به عنوان احکام متغیر و مشروط به شرایط خاص محسوب می‌شوند، اما با انتقای مصلحت و احراز مخالفت با سیره عقلا یا عدالت در می‌یابیم که زمان اعتبار این حکم به سرآمده و از احکام موقت نه ثابت و دائمی محسوب می‌شده‌است. اما تشریع حکم دینی در آن جایگاه و موضع به فقیه یا ولی فقیه سپرده نمی‌شود چرا که تشریع تنها منحصر در خدا و رسول(ص) است و اصولاً در لوح واقع نیز دلیلی بر وجود حکم شرعی دیگری نداریم تا قابل استنباط باشد؛ بلکه به جای این احکام متغیر که زمانه‌شان به سرآمده، قوانین عقلایی از سوی عقل جمعی مردم وضع می‌شوند و به هیچ وجه به دین نسبت داده‌نمی‌شوند. بنابراین احکام متغیر دینی جدید نداریم و تشریع نیز تنها در ید شارع باقی‌می‌ماند. با عقل عرفی احکامی را تشخیص دادن و به دین و شرع نسبت دادن کار صحیحی نیست. به‌علاوه، این انحصار احکام دینی به‌احکام ثابت عادلانه عقلایی موجود در کتاب و سنت ما را از سقوط به ورطه عقل ظنی و لوازمِ آن ایمن می‌دارد.

با پیش‌گرفتن این شیوه اگرچه قلمرو فقه به تدریج کوچک و کوچکتر می‌شود، و به تدریج مشخص می‌شود برخی از احکام شرعی از احکام ثابت دائمی نبوده‌اند و لذا به احکام متغیر فاقد اعتبار در این زمان منتقل می‌شوند، اما با عنایت به ابعاد واقعی دین، دینداران فرصت تعمیق ایمان و ارتقای معرفت وسیع‌تری را می‌یابند. با قبول رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار، تعالیم واقعی اسلام رویاروی عدالت، سیره عقلا و تجدد قرار نخواهدگرفت. بنابراین، احکام شرعی طریقی به سوی بسط عدالت، تحقق موازین عقلایی و استیفای مصالح عمومی است و این‌گونه نیست که خود این احکام فقهی موضوعیت داشته‌باشند، یا قالب و ظاهر فقهی قداست داشته‌باشد. لذا هر حکم شرعی تا زمانی که طریقیت خود را به سوی نیل به اهداف و غایات دینی حفظ کند باقی‌می‌ماند و به‌مجرد احراز عدم طریقیت از دایره احکام شرعی خارج‌شده به موزه احکام متغیر سپرده‌می‌شوند.

تشخیص موافقت و عدم موافقت احکام شرعی با ضوابط عدالت و سیره عقلا به عهده عرف دین‌شناسان و عالمان دین است و نه فقط فقیهان. لازمه چنین وظیفه سترگی علاوه بر درک عمیق از دین و متون دینی، شناخت علمی مقتضیات زمانه، سیره عقلا و ضوابط عدالت به عنوان ملاک ماقبل دینی است. عرف عالمان و متخصصان رشته‌های مختلف علوم انسانی و تشخیص غالب ایشان بالاترین روش درک سیره عقلا و معرفت مقتضیات زمان و مکان است.

ابعاد اسلام معنوی

رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار را می‌توان در نکات ذیل خلاصه‌کرد:

اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آن با سیره عقل است.

دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی و به‌هنجار بوده‌اند. این ضوابط هم شرط حدوث و هم شرط بقای دینی‌بودن است. هر حکمی که در این زمان حائز ضوابط فوق نباشد از دائره بالفعل دینی خارج می‌شود و کشف می‌شود که از احکام موقت و غیردائمی دین بوده‌است نه احکام ثابت.

سوم: شارع تنها خدا و رسول(ص) است و غیرمعصوم نمی‌تواند عهده‌دار تشریع دینی شود. احکامی که به دلیل عدم احراز عادلانه بودن یا عقلایی بودن از حوزه احکام شرعی خارج می‌شوند، هیچ حکم دینی جایگزین آن‌ها نمی‌شود، بلکه در آن موارد به قوانین عقلایی بدون استناد متکلفانه به دین عمل می‌شود.

چهارم: در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته‌می‌شود، هرچند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده‌می‌شود. هر آن‌چه طریقیت خود را به سوی غایات دینی از دست‌می‌دهد ساقط می‌شود. طریق دینی همان طریقی است که خدا و رسول(ص) معرفی کرده‌اند. راه رسیدن به آن غایات از دیگر طرق مسدود نیست. چه بسا سیره عقلا و عدالت غیر منضبط به نظر برسند، اما محدودیت‌های این دو معیار محدودیت‌های اندیشه و معرفت انسانی است و ما آدمیان جز این راهی برای درک وحی پیش‌رو نداریم. به هر حال رویکرد، اسلام معنوی و غایت مدار در میان رویکردهای پیش‌گفته به طور نسبی راهی کم اشکال‌تر، سالمتر و مطمئن‌تر برای دفاع از دینداری در عصر تجدد است.

یادداشتها:

۱. سید محمد حسین طباطبایی، اسلام و انسان معاصر، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، بررسی‌های اسلامی، جلد دوم قم، مقاله «اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر»، صفحه ۳۶ ـ ۴۳ (با تلخیص). و نیز رجوع کنید به مقاله «ولایت و زعامت در اسلام» در کتاب بررسی‌های اسلامی، جلد اول، صفحه ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

مرتضی مطهری نیز بر همین منوال سلوک کرده است: اسلام و مقتضیات زمان، جلد دوم، صفحه ۷۷ ـ ۹۲.

۲. میرزا محمد حسین غروی نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه الملة، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی تهران، صفحه ۹۸ ـ ۱۰۲. (با تلخیص).

۳. سیدمحمدباقر صدر، لمحة فقهیة تمهیدید عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیة فی

ایران، مجموعـة الاسلام یقود الحیاة، صفحه ۱۸ ـ ۱۹.

۴. میرزای نائینی نظارت هیئتی از مجتهدین را بر مصوبات نمایندگان مردم در حوزه غیرمنصوصات شرعی لازم ندانسته بلکه تنها اذن اولیه یا حضور برخی از فقها در میان نمایندگان را کافی دانسته، آن هم‌از باب احتیاط نه وجوب: «غایت آن‌چه مع‌التمکن، محض رعایت این جهت من باب الاحتیاط لازم الرعایه تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذ الحکومـة و یا اشتمال‌هیئت مبعوثان به‌طور اطراد و رسمیت بر عده‌ای از مجتهد ین نظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره.»تنبیه‌الامـة و تنزیه‌الملـة، صفحه ۷۹.

۵. «بل یمکن ان: الا سلام هوالحکومـة بشؤونها، والاحکام قوانین اسلام، وهی شان من شؤونها، بل‌الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیـة لاجرائها و بسط‌العدالـة»؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صفحه۴۷۲.

۶. صحیفه نور، ج ۲۰ صفحه ۱۷۰، نامه مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶.

۷. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۹۸.

۸. پیشین، صفحه ۶۱.

۹. پیشین، صفحه ۳۴.

۱۰. پیشین، صفحه ۹۸.

نوشتار دوم

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته[1]

تجدد فرهنگ غالب دوران ماست، به‌نحوی که تمامی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها را به‌نحوی از انحاء تحت‌تأثیر خود قرارداده‌است. اگرچه تجدد به یک معنا حاوی بزرگترین دستاوردهای انسانی است و تغییرات ناشی از آن کلیه زوایای جوامع بشری را درنوردیده است، تا آنجا که به مثابه یک نقطه عطف نسبت به ماقبل خود در کلیه امور فردی و جمعی انسانی در آمده‌است، اما این به آن معنا نیست که تجدد را غایت مطلوب یا فضیلت برتر قلمداد کنیم و آن‌را به مثابه میزان سنجش صحت و سقم پدیده‌های انسانی تلقی کنیم. لذا در عین خوشامدگویی به بسیاری از پیامدها و نتایج تجدد از کاستی‌ها و انتقادات وارد بر آن نیز نباید غافل بود، و آن‌را به‌قول هابرماس «پروژه‌ای ناتمام» و طریق‌گذار و نه مقصد دانست. متجدد شدن[2] روندی تدریجی دارد و تحقق آن نیازمند بلوغ به شرایط خاص فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است و لزومی ندارد این روند در جوامع مختلف یکسان طی شود، یا همه جوامع به وضعیت فعلی جوامع اروپایی و آمریکایی برسند. هرجامعه‌ای حق دارد راه خاص خود را به‌سوی تجدد بپیماید و ازآن مهم‌تر به تجددی که خود باور دارد برسد.

---

۱. قرائت شده در سمپوزیوم بین‌المللی «اسلام، جامعه و مدرنیته»، دانشگاه آزاد بروکسل، ۷ اکتبر ۲۰۰۴.

The Principles of Compatibility of Islam and Modernity;" International Symposium of Islam, Society, Modernity"; Interdisciplinary Center for Study of Religion and Laicity; The Free University of Brussele, Belgiume; October, 2004.

2. Modernization.

مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته

بنابرین از ابتدا مشخص کنم که مرادم از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که اسلام به عنوان یک متغیر خود را با مدرنیته به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه‌ی آن «اسلام مدرن» باشد، به این معنی که هر امر مغایر با مدرنیته در اسلام تغییر کند و تمامی احکام و ضوابط اسلامی بر مدرنیته منطبق شوند و تمامی ضوابط و معیارهای مدرنیته بدون چون و چرا و بی کم و کاست در اندیشه و کنش و منش اسلامی پذیرفته شوند و مدرنیته به عنوان سنگ محک و منبع و معیار رد و قبول گزاره‌های اسلامی درآید.

همچنان‌که مرادم از این سازگاری این نیست که مدرنیته به عنوان یک متغیر خود را با اسلام به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه آن «مدرنیته اسلامی» باشد، به این معنی که هر امر مغایر با اسلام در مدرنیته مردود تلقی شود و اسلام معیار رد و قبول گزاره‌های مدرن باشد. در صورت اول انحلال اسلام در مدرنیته و در صورت دوم انحلال مدرنیته در اسلام اتفاق می‌افتد.

پس اگر مقصود از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که یکی را بی چون و چرا بپذیریم و دیگری را در آن منحل کنیم، مراد از سازگاری چیست؟ آن‌چه من در این مقاله در مقام بیان آن هستم امکان سازگاری قرائتی از اسلام با روایتی از مدرنیته است، به عبارت دیگر امکان تحقق اسلام و مدرنیته در یک جامعه. جامعه‌ای که اعضای آن به اسلام ایمان داشته‌باشند و در فکر و عمل اسلامی بیندیشند و اسلامی رفتار کنند و در عین حال ضوابط مدرنیته در آن رعایت شود. امور جامعه بر اساس خرد جمعی و آزادی و حقوق آحاد جامعه اداره شود. می‌خواهم بگویم جمع بین اسلام و مدرنیته ممکن است.

معنای این سخن این نیست که هر قرائتی از اسلام با هر برداشتی از مدرنیته قابل جمع است و بین این دو هیچ ناسازگاری اتفاق نمی‌افتد. برعکس درحال حاضر قرائت‌هایی از اسلام وجود دارد که با مدرنیته به‌طور مطلق ناسازگار است.بنابراین آنکه از امکان سازگاری اسلام و مدرنیته سخن می‌گوید پیشاپیش اعلام کرده‌است که با هر دو طرف بحث برخوردی انتقادی دارد، هرچند زاویه و میزان انتقاد نسبت به این دو طرف متفاوت است. از یک سو انتقادات متفکرانی از قبیل السدیرمکین تایر ونیز متفکران پست مدرن را ارج می‌نهد، و از سوی دیگر ـ که بیشتر وجهه نظر این مقاله است ـ «اسلام تاریخی» را به دور از پیام اصلی اسلام ارزیابی می‌کند.

اسلام تاریخی در مواجهه با مدرنیته

توضیح آنکه اسلام به عنوان یکی از سه دین بزرگ ابراهیمی و آخرین آن‌ها پس از چهارده قرن با عادات و رسوم و عرف‌های پیروان خود چنان ممزوج شده‌است که بازشناسی پیام اصلی آن امروز کار ساده‌ای نیست. در اسلام تاریخی متن کتاب مقدس ـ قرآن ـ و گفتار و رفتار پیامبر ـ محمد(ص) ـ و سیره و روش اولیاء دین و اجماع علمای مسلمان به مثابه احکام ثابت، فرا زمان و فرا مکان نگریسته‌می‌شود و بر این اساس از قداستی غیرقابل انتقاد و فراتر از بحث و گفتگو برخوردار می‌شوند.

در این رویکرد در عین باور عقلانیت دینی که از آن به «حکمت» تعبیر می‌شود، این عقلانیت لزوماً همواره توسط عقول بشری قابل درک نیست. لذا نقش عقل به واسطه محدودیت عقل انسانی در استنباط احکام الهی چندان برجسته نیست، و فهم دینی «متن محور» است و فهم «ظواهر» مساوی فهم دین است. و در فهم دینی صورت‌گرایی (Formalism) غلبه دارد، این صورت‌گرایی هرگز به غایات اعمال دینی که به‌واسطه محدودیت عقل انسانی چندان قابل اتکا نیستند، اجازه عرض اندام نمی‌دهد. و به همین دلیل اجتهاد، اگرچه فی‌الجمله در برخی مذاهب پذیرفته‌شده، اما از اجتهاد در فروع فراتر نرفته‌است.

در اسلام تاریخی ـ که از آن به «اسلام سنتی» نیز می‌توان تعبیرکرد ـ اجرای احکام شریعت ملاک اسلامی‌بودن جامعه است. از آنجا که در این دیدگاه در احکام شرعی حقوق آدمیان لحاظ شده‌است، نیازی به تمسک به امثال اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست. در حوزه عمومی نیز جایی برای دموکراسی نیست. چرا که خلیفه یا ولی‌فقیه مصلحت مردم را بهتر از خود آن‌ها رعایت می‌کند. با احکام شریعت در اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب منتفی است. و در مواردی که حاکم اسلامی یا فقیهان مسلمان تشخیص دهند. برای اجرای شریعت یا توسعه دین می‌توان از خشونت استفاده‌کرد. اقامه احکام شریعت یا اجرای دین نیازی به تحصیل رضایت دیگران ندارد، همگان موظفند این احکام و دستورات را رعایت کنند. پذیرش اسلام یا قبول زندگی در جامعه اسلامی به معنای قبول پیشین همه احکام آن است و پس از قبول ابتدایی جایی برای تخلف بعدی نیست.

از این دیدگاه بهترین زمان‌ها زمان پیامبر بوده و مسلمانان موظفند جامعه خود را منطبق با الگوی عصر نزول بنمایند و در ناسازگاری پدیده‌های مدرن با الگوی عصر پیامبر اشکال از پدیده‌های مدرن است، یا باید آن‌ها را حذف کرد یا در آن الگوی مقدس گنجانید. تأویل متن در معارضه با حکم عقل چندان جایی ندارد،

چرا که اکثر قریب به اتفاق احکام عقل ظنی است و از عقل قطعی و یقینی کمتر اثر است.

آن‌چه به‌اختصار ذکرشده چکیده‌ای از دیدگاه اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است که طیف وسیعی از مذاهب اسلامی از سلفی‌ها، اخباری‌ها، حنبلی‌ها و وهابی‌ها، تا قرائت رسمی دیگر مذاهب اسلامی را در برمی‌گیرد. علی‌رغم کثرت معتقدان به این دیدگاه، و عدم تردید در مسلمان‌بودن آن‌ها و با احترام به برداشت آن‌ها، این دیدگاه با مدرنیته در تعارض است و در عصر حاضر با پیاده‌شدن آن در عرصه عمومی، در جامعه جایی برای مدرنیته نخواهدبود. اگر کسی اسلام را منحصر در قرائت رسمی بداند جایی برای سازگاری با مدرنیته باقی‌نمی‌ماند. پیروان اسلام تاریخی اگرچه در زندگی خصوصی خود مشکلی برای رعایت ضوابط اسلامی ندارند، اما در عصر ما برای اجرای احکام اسلامی در جامعه با مشکل جدی مواجه‌اند و چاره‌ای ندارند یا اینکه از اجرای احکام شریعت درباره دیگران و در جامعه چشم بپوشند و به تعطیل دین در جامعه راضی شوند و یا اینکه برای جاری ساختن ضوابط دینی در جامعه به زور و خشونت متوسل شوند.

مسلمانان سنت‌گرا غالباً به راه‌حل اول تن داده‌اند و مسلمانان بنیادگرا به راه‌حل دوم روی آورده‌اند. در پیش‌گرفتن راه‌حل اول معنایی جز تسلیم اسلام سنتی به مدرنیته در جامعه وعقب‌نشینی به زندگی خصوصی ندارد. اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا مسلمانان سنت‌گرا برای عدم عمل به احکام اجتماعی اسلام و احکام شرعی نسبت به دیگران که از دیدگاه آن‌ها در زمره احکام ثابت و دائمی اسلامی است، دلیل قانع‌کننده‌ای ندارند. مشکلات ناشی از توسل به زور برای اجرای احکام شریعت برای مسلمانان بنیادگرا به مراتب بیشتر است و حاصل آن ارائه چهره‌ای ناپسند و زورمدار از اسلام است. همچنان‌که حاصل راه‌حل مسلمانان سنت‌گرا ارائه چهره‌ای ناتوان و رنجور از اسلام است.

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته

اکنون نوبت به بررسی قرائت دیگری از اسلام و نسبت‌سنجی آن با مدرنیته می‌رسد. این قرائت رو به رشد حاصل مطالعات جمعی از متفکران مسلمان است که در جوامع اسلامی به «روشنفکران دینی» موسومند و در اندیشه خود روشنفکری و مدرنیته را از یک‌سو با اسلام از سوی دیگر جمع‌کرده‌اند. در تفکر این جریان عقلانیت و ایمان، حقوق انسانی و تکلیف الهی، آزادی فردی و عدالت اجتماعی، خردجمعی و اخلاق دینی، عقل بشری و وحی الهی با هم همزیستی

مسالمت‌آمیز دارند. روشنفکران دینی پیام اسلامی را با گوهر مدرنیته توأماً پذیرفته‌اند.

ویژگی‌های اسلام روشنفکری یا اصول سازگاری اسلام و مدرنیته به شرح زیر قابل ذکر است:

اصل اول: بازخوانی متن دین بر اساس غایات متعالی آن

در مقایسه با اسلام رسمی که «صورت‌گرا» بود، اسلام روشنفکری «غایت‌گرا» است و معتقد است کلیه احکام، مناسک و گزاره‌های دینی در خدمت یک غایت متعالی است. این غایت متعالی در کلی‌ترین بیان آن «کرامت انسانی» است، که از آن به تقرب به خداوند یا سعادت قصوی (نهایی) نیز تعبیر می‌شود. هر یک از اوامر، نواهی، مناسک، احکام و گزاره‌های اسلامی غایتی جزئی دارد. این غایات همگی در راستای آن غایت نهایی و مطلوب متعالی هستند، دین در مجموع اجزای خود یک جهت‌گیری به‌سوی امر متعالی برای رهایی و کمال انسان است. ارزش اعمال و مناسک دینی زمانی محقق می‌شود که این جهت‌گیری تأمین شده‌باشد. به عبارت دیگر ظاهر، صورت و پوسته برای وصول به محتوا، باطن و مغز است. غایات دینی ثابت، دائمی، فرازمانی و فرامکانی هستند، اما ابزار و احکامی که حاصل این غایات هستند در شرایط مختلف زمانی مکانی تغییر می‌کنند.

لذا طبیعی است که برخی از احکامی که در صدر اسلام و تا قرن‌ها بعد تأمین‌کننده غایات متعالی دین بودند، با تغییر شرایط زمانی ـ مکانی برآورنده چنین هدفی نباشند. بر این اساس این‌گونه احکام زمان‌مند، موقت و غیردائمی شمرده‌می‌شوند. این‌گونه احکام متغیر و موقت را نه تنها در میان احکام شرعی صادرشده توسط فقیهان مسلمان که مورد اجماع و اتفاق آن‌ها واقع‌شده می‌توان‌یافت، بلکه حتی در میان احکام صادره از سوی پیامبر(ص) نیز قابل رویت است. یعنی این‌گونه نیست که تمام روایات پیامبر حاوی احکام ثابت و دائمی اسلامی باشد. پیامبر احکام اسلامی محصور در زمان و مکان خود نیز صادرکرده‌است و تبعیت صادقانه از پیامبر هرگز به معنای پیروی از این‌گونه دستورات ایشان در شرایط متفاوت زمانی و مکانی نیست، بلکه به معنای حفظ روح پیام و مقصود اصلی ایشان است.

بر این اساس حتی کتاب مقدس ـ قرآن‌کریم ـ نیز دربردارنده هردو گونه حکم اسلامی است، یعنی همچنان‌که احکام ثابت، جهان شمول، فرازمانی و فرامکانی در قرآن کم نیست، اما این‌گونه نیست که همه بیانات و گزاره‌های قرآنی از این قسم

باشد، بلکه در کتاب مقدس گزاره‌های ناظر به شرایط خاص زمان نزول و احکام متغیر و موقت نیز یافت‌می‌شود. قرآن و پیامبر نمی‌توانسته‌اند نسبت به مسائل و مشکلات عصر نزول و صدر اسلام و زمان خود بی‌تفاوت باشند و هیچ دلیلی دردست نیست که مسائل و مشکلات آن دوران قابل تعمیم به همه دوران‌ها و مکان‌ها باشد، بلکه مطالعه پسینی و استقراء، دلیلی کافی برای وجود احکام متغیر و موقت و بیانات ناظر به شرایط زمانی ـ مکانی عصرنزول در کتاب خدا است. احکام بردگان، مشکل مجازات‌های شرعی، برخی صور جهاد، برخی تبعیض‌ها در حقوق زنان و حقوق غیرمسلمانان نمونه‌ای از این‌گونه احکام متغیر و موقت هستند.

از زاویه‌ای دیگر زبان امری تاریخی است. حتی اگر وحی الهی و سخن خداوند نیز در قالب زبان ریخته‌شود، محدودیت‌های زبانی از جمله تاریخی بودن شامل آن می‌شود. به هرحال گزاره ثابت و فرازمانی نیاز به اثبات دارند و اثبات آن کار آسانی نیست. روشنفکران دینی معتقدند فقیهان مسلمان با بسیاری از احکام متغیر و موقت موجود در آیات و روایات، معامله احکام ثابت و دائمی کرده‌اند وغالب مشکلات مسلمانان معاصر از این ناحیه تولید شده‌است.

اصل دوم: جایگاه رفیع عقلانیت در فهم دین

اگرچه در برخی از مذاهب اسلامی «عقل» صریحاً یکی از منابع استنباط شمرده‌شده، اما در «اسلام تاریخی» عقل نقش چندانی ندارد، عقل نهایتاً کاشف حکم شرع است نه بیشتر، و به دلیل نادر بودن احکام عقل قطعی و عدم حجیت عقل ظنی در سیمای فعلی دین عقل جایگاه رفیعی ندارد. روشنفکران دینی در نقد رویکرد پیش‌گفته با استناد به ظنی‌بودن دلالت ادله متن محور (کتاب، سنت و اجماع) رد عقل را با حربه ظنی‌بودن برنمی‌تابند. آن‌ها معتقدند این‌گونه نیست که غایت هیچ‌یک از احکام با عقل انسانی قابل درک نباشد، البته آن‌ها ادعا نمی‌کنند که حکمت همه احکام شرعی را نیز درک کرده‌اند، اما بسیاری از احکام شرعی به‌ویژه اکثر قریب به اتفاق احکام غیرعبادی قابل بحث عقلی است.

احکام دینی در زمان نزول عقلایی بوده‌اند، مطابق سیره عقلایی آن زمان درک و توجیه می‌شده‌اند، به صرف اینکه قائل آن گزاره‌ها خدا یا پیامبر بوده پذیرفته‌نمی‌شده‌اند، چون فی‌حد نفسه معقول بوده‌اند تلقی به قبول می‌شده‌اند بسیاری از این گزاره‌ها در قالب آیات قرآن یا روایت پیامبر باعث اسلام آوردن کافران شده‌است، آنان به دلیل محتوای معقول و صحیح این گزاره‌ها، آن‌ها را

مطابق عقلانیتشان می‌پذیرفتند، اعتبار این اقوال باعث پی‌بردن به اعتبار قائل می‌شده نه بر عکس. شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام این احکام را مطابق عرف آن روز عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه می‌یافتند، امروز نیز اگر حکمی قراراست به دین نسبت داده‌شود و «حکم اسلامی» تلقی شود می‌باید به عرف عقلایی امروز عقلایی، عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه ارزیابی شود. معنای این سخن قابل بحث بودن گزاره‌های دینی است، و از آن مهم‌تر قابل نقد بودن، قابل مقایسه بودن، و قابل ارزیابی بودن این‌گونه گزاره‌هاست. مسلمانان می‌باید بتوانند از ضوابط و احکام دین خود به صورت عقلانی دفاع کنند و در مواجهه با دیگر راه‌حل‌ها می‌باید توجیه کافی عقلانی برای حکم دینی خود داشته‌باشند.

هرگزاره‌ای که امروز غیرعادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است، حتی اگر در گذشته حکم شرعی شمرده‌شده باشد. بنابراین همچنان‌که نسخ حکم شرعی با ادله نقلی از قبیل کتاب و سنت ممکن است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهدبود. در واقع منسوخ‌شدن حکم یعنی خبر از موقت بودن و به پایان رسیدن زمان اعتبار آن.

اگر کسی چنین اعتباری را برای دلیل عقل نپذیرد و نقش برجسته عقل را در استنباط احکام شرعی و فهم گزاره‌های دینی انکار کند، معنایش این است که احکام شرعی و گزاره‌های دینی را تعبدی، تقلیدی، غیرقابل توجیه عقلایی و غیرقابل تحقیق و گفتگو می‌داند. اگر چنین رویکردی در اسلام سنتی و تاریخی جایی داشت در اسلام روشنفکری هیچ محلی از اعراب ندارد (پذیرفته نیست).

روشنفکران دینی بر این باورند که انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی زمانی آغاز شد که نهضت عقل‌گرایی معتزله و عدلیه توسط جریان محافظه‌کار اشاعره درهم شکسته‌شد. روشنفکری اسلامی در واقع ادامه همان جریان عقل‌گرایی معتزله و عدلیه است. کتاب مقدس ـ قرآن ـ بارها بر تعقل تأکیدکرده و از منتقدان خود خواسته که بر گفته خود «برهان» بیاورند. بنابراین کاملاً منطقی است که دیگران نیز همین انتظار را از مسلمانان داشته‌باشند که مبانی دینی خود را با برهان اثبات نمایند. اقامه برهان چیزی جز ورود در دادوستد عقلانی نیست، اقامه برهان یعنی قبول عقلانیت. عالمان اسلامی سنتی نیز قبول دارند که در حوزه اعتقادات تقلید روانیست و مسلمانان می‌باید بر آن‌چه می‌پذیرند دلیل داشته‌باشند.

به عبارت دیگر در عقلانیت مباحث اعتقادی تردیدی نیست. در این‌که مناسک و امورعبادی نیز منطقی جز عشق و بندگی ندارند نیز بحثی نیست، تفاوت اسلام سنتی و اسلام روشنفکری در احکام شرعی غیرعبادی است که در اصطلاح فقهی

به آن «معاملات» گفته‌می‌شود و کلیه امور حقوقی اعم از حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق کیفری، حقوق اساسی و حقوق بین‌المللی را دربرمی‌گیرد. اسلام روشنفکری این بخش از دین (یعنی احکام معاملات یا بخش حقوقی) را تعبدی و تقلیدی محض نمی‌داند و معتقداست ادراک عقل در این حوزه نیز معتبر است.

به عبارت دیگر این قسمت مهم دین را تابع ضوابط عقلایی می‌داند و با اجرای این ضابطه و ضابطه ملازم آن یعنی عدالت بسیاری از احکام این حوزه را از جمله احکام موقت و متغیر و منسوخ می‌داند. در مقابل اسلام سنتی مسلمانی را در گرو اجرای ضوابط حقوقی عصر پیامبر از طریق ثابت و دائمی پنداشتن تمامی این احکام می‌داند. آشکار است که اسلام روشنفکری برای تعمیم روش عقلایی بر بخش حقوقی دین نیازمند یک علم اصول فقه جدید است. علمی که مبنای عقلانیت شریعت خواهدبود. در واقع این عقلانیت موتور محرک اجتهاد نوین است.

ناگفته پیداست که تعریف این عقلانیت، و حدود و ثغور اعتبار آن، و نحوه ارزیابی آن از جمله مباحثی‌است که به دور از خطابه‌های حماسی، تحقیق فنی و کارشناسانه می‌طلبد. راستی این عقلانیت به کدامیک از رویکردهای عقلانیت مدرن نزدیک‌تر است و از کدامیک دورتر. عدالتی که محور احکام شریعت است چگونه تعریف می‌شود و در طبقه‌بندی‌های جدید عدالت در کجا جا می‌گیرد؟

روشنفکری اسلامی در این وادی دشوار راه درازی در پیش دارد، در واقع این تازه آغاز راه است.

اصل سوم: حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی

یکی از مهمترین تفاوت‌های اسلام سنتی با اسلام روشنفکری میزان حق دخالت در دینداری دیگران است. اگر یکی از اعضای جامعه ضوابط اسلامی را رعایت نمی‌کند، آیا دیگر اعضای جامعه مجازند او را وادار به رعایت این ضوابط کنند؟ آیا در این راه می‌توان از زور و خشونت هم استفاده‌کرد و به هر قیمت اقامه شریعت نمود؟ اسلام سنتی با توسل به احکامی همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، و مجازات‌های شرعی حدود و تعزیرات استدلال می‌کند که اگر مردم با زبان خوش به وظائف دینی خود عمل نکردند استفاده از چاشنی تهدید، زور، ارعاب و حتی به‌کارگیری خشونت البته به مقدار لازم اشکالی ندارد. بالاخره ضوابط و حدود الهی می‌باید رعایت شود.

اسلام روشنفکری جامعه ساخته و پرداخته اسلام سنتی را جامعه‌ای بسته و

مبتنی بر اجبار و فشار دانسته معتقداست، آن‌چه با زور پیاده می‌شود تنها ظواهر بدون محتوای دین خواهدبود. ایمان دینی با زور محقق نمی‌شود. ایمان از جنس عشق است، مگر با بخشنامه و امریه و دستور می‌توان عاشق شد؟ با اجبار و فشار به جای ایمان دینی، ریاکاری، تظاهر و دورویی جریان می‌یابد و به جای اقامه دین نوعی دین گریزی و بی‌تفاوتی نسبت به فرائض دینی جانشین می‌شود. هرکس می‌تواند نسبت به شخص خود هرگونه سخت‌گیری را که لازم می‌داند اعمال کند، اما نسبت به «دیگری» تا زمانی که خودش نخواهد ما مجاز نیستیم چیزی را ـ ولو آن‌چه از نظر ما کاملاً حق است ـ تحمیل کنیم.

رابطه «من ـ دیگری» رابطه‌ای توأم با اختیار و آزادی است. در این رابطه استفاده از زور و خشونت به شدت ممنوع است. همان‌گونه که من آزادم دین، راه و سبک زندگی خود را انتخاب کنم، «دیگری» نیز از همین آزادی و اختیار و حق انتخاب برخوردار است. اگر من انتخاب دیگری را نادرست یافتم، مجاز نیستم او را به زور به آن‌چه خود حق می‌دانم و او حق نمی‌داند مجبورکنم. در چنین صورتی من می‌توانم بلکه موظفم شرایطی ایجاد کنم که دیگری نیز قانع شود و با اختیار و آزادی راه و روش خود را تصحیح کند، اما اگر قانع نشد من دیگر مجاز نیستم متوسل به زور و خشونت شوم. او آگاهانه آن‌چه را من ناحق می‌دانم انتخاب کرده‌است و در آخرت تاوان آن‌را خواهدپرداخت.

امر به معروف و نهی از منکر معنایی جز وجوب ایجاد شرایط فرهنگی لازم برای امور نیک و ایجاد حداکثر موانع قانونی و فرهنگی برای ارتکاب امور شر ندارد. هیچ‌یک از شهروندان با وجود دولت حق ندارد به عنوان تأدیب یا ارشاد به خشونت متوسل شوند. حاصل تجویز روشنفکران مسلمان «اسلام اقناعی» است و نهایت تجویز دیدگاه سنتی «اسلام اجباری».

روشنفکران اسلامی برآنند که بدون احترام به فردیت و آزادی انتخاب فردی نمی‌توان از کرامت انسان دم زد. واضح است که براساس این آزادی انتخاب، منتخب افراد لزوماً از دیدگاه ما ممکن است صحیح نباشد. تنها چیزی که می‌تواند این آزادی انتخاب را محدود کند قانون عادلانه است، قانونی که تک تک آحاد جامعه در وضع آن مشارکت دارند، یعنی قانون دمکراتیک. پس هرگونه اعمال فشار، اجبار بر دیگران از سوی آحاد جامعه به‌نام دین و شریعت ممنوع است، بر این منوال حق آزادی فردی از گزند تجاوز دیگر آحاد جامعه مصون می‌ماند و هیچکس با توهم تکلیف شرعی حق ندارد در زندگی دیگری دخالت کند چه برسد به اینکه این دخالت توأم با خشونت و ضرب و جرح باشد.

به‌یاد داشته‌باشیم حق انتخاب افراد امر یک‌بار مصرف نیست تا گفته‌شود آنان یک بار انتخاب کردند و دیگر تا ابد مجبورند درچارچوب انتخاب اولیه خود باقی‌بمانند. این حق دائمی است، آنان می‌توانند انتخاب‌های پیشین خود را ابطال نمایند، یا از کل دین تنها برخی اجزای آن‌را برای عمل انتخاب نمایند. این محق بودن صرفاً به‌معنای مجازبودن است وتلازمی با صحیح بودن ندارد. به رسمیت نشناختن این حق به معنای تجویز زور و فشار و اکراه در دین است که با قاعده جاودانه «لااکراه فی الدین» (در دین اجبار نیست) منافات دارد.

اصل چهارم: امکان قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی بر اساس ارزش‌های دینی

اکنون نوبت به طرح سؤال دشوارتری رسیده‌است. سه نکته قبلی نکات افتراق اسلام روشنفکری با اسلام سنتی و تاریخی بود. روشنفکران اسلامی با طرد جزمیت در قرائت متن، با پذیرش عقلانیت در فهم دین و با به رسمیت شناختن حق آزادی انتخاب آدمیان به جهان مدرن پانهاده‌اند. این نکته چهارم فارق بین روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی است.

روشنفکران دینی حداقل در سه مورد با روشنفکران غیردینی اختلاف نظر دارند. اول آنکه دینداران و از جمله روشنفکران دینی (چه مسلمان چه مسیحی و یهودی) در عرصه خصوصی و شخصی خود مؤمنانه زندگی می‌کنند، به خدای متعال و روز آخرت ایمان دارند و در سلوک اخلاقی خود به الگوهای دینی تأسی می‌کنند. اهل دعا و عبادت و مناسک دینی هستند.

دوم آنکه روشنفکران دینی در عرصه عمومی و در ارتباط با دیگران نیز به اخلاق دینی متعهدند و از آن مهم‌تر عملاً به ضوابط دینی پایبندند. اگر در جامعه‌ای اندیشه، منش و روش روشنفکران دینی مورد اقبال عمومی قرارگرفت و اکثریت آحاد جامعه قانع‌شدند که این راه و روش سعادت آن‌ها را بیشتر تأمین می‌کند، در این صورت از یک سو این‌گونه دینداران و دین‌باوران به‌شیوه دمکراتیک کارگزار عرصه عمومی می‌شوند و از سوی دیگر جامعه آزادانه و با اختیار می‌پذیرد که در قوانین خود به ضوابط و ارزش‌های دینی ـ که مورد اقبال عمومی است ـ بها دهد. برای مثال در چنین جامعه‌ای قانون از طریق راهکارهای دمکراتیک همجنس‌گرایی، روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج به‌ویژه قبل از ازدواج، ترویج سکس و خشونت از طریق رسانه‌های ارتباط جمعی، سقط جنین جز در موارد اضطراری را ممنوع می‌کند یا قانوناً از آموزش معارف دینی در دبستان‌های عمومی دفاع می‌کند.

سوم آنکه‌درچنین جامعه‌ای خط‌مشی‌گذاری عمومی (Public Policy Making) بی‌شک متأثر از ارزش‌ها و ضوابط دینی خواهدبود. خط‌مشی‌گذاری عمومی امری متفاوت با قانون‌گذاری و فراتر از آن است. مؤمنان و دینداران درخط‌مشی‌گذاری عمومی می‌کوشند کرامت انسان، عدالت واخلاق را رعایت کنند. راهکارهایی از قبیل دمکراسی و حقوق بشر نتوانسته جای خالی اخلاق و عدالت و کرامت را پر کند. دقیقاً این همان‌جایی است که آلکسی دوتوکویل متفکر فرانسوی بر نیاز دمکراسی به دین تصریح کرده‌است.

اگر جایی متفکر ملی در تغایر با حقوق بشر، عدالت، اخلاق یا کرامت انسانی قرارگرفت، چه چیزی جز ایمان دینی و وجدان اخلاقی است که منافع ملی را بر این ارزش‌های والای انسانی ترجیح ندهد؟ یا اگر رشد ناخالص تولید ملی یک کشور به بهای فقر مفرط دیگر کشورها به‌دست‌می‌آید چه چیزی جز دین و اخلاق دینی چنین توسعه‌ای را مذموم می‌شمارد؟

روشنفکران غیردینی در مورد اول یعنی زندگی خصوصی مؤمنانه با دینداران مشکلی ندارند، اما در موارد دوم و سوم یعنی رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی در قانون‌گذاری و در خط‌مشی‌گذاری عمومی به‌شدت مخالفت می‌کنند و بر این نکته پامی‌فشارند که مدرنیته اقتضا می‌کند که ما دین را امری خصوصی بدانیم و به آن اجازه دخالت در عرصه عمومی را ندهیم، لذا لازمه لاینفک مدرنیته سکولاریسم است، یعنی جدایی قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی از دین. ماهیت مدرنیته ماهیتی سکولار است و هیچ دین و آئینی را در عرصه عمومی برنمی‌تابد حتی اگر اکثریت جامعه رعایت چنین ارزش‌ها و ضوابطی را بطلبند، چرا که در چنین صورتی حقوق اقلیت که به آن دین و آئین ایمان ندارد پایمال می‌شود. بنابراین هیچکس حق ندارد ذات و ماهیت مدرنیته را که عقلانیتی سکولار است نقض کند.

روشنفکران دینی در مقابل استدلال می‌کنند که این حق آحاد یک جامعه است که هرگونه می‌خواهند وضع قانون نمایند یا خط‌مشی‌عمومی را تنظیم نمایند، واضح است اولاً اقلیت می‌باید امکان تبدیل‌شدن به اکثریت را داشته‌باشد و در زمان اقبال عمومی آنان نیز حق خواهندداشت قانون، خط‌مشی‌عمومی را با ضوابط و ارزش‌های خود تنظیم نمایند. ثانیاً حقوق پایه از قبیل حق حیات، حق آزادی ابرازعقیده، حق تعیین سرنوشت، حق برخورداری از دادرسی عادلانه برای همگان بدون استثنا محفوظ است. بنابراین هرگز دیکتاتوری اکثریت و تجاوز به حقوق اقلیت اتفاق نیفتاده‌است.

در موارد اختلاف نظر روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی ـ که مثال‌های متعدد آن در حوزه قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی گذشت ـ هیچ عقلانیت واحدی که مورد پذیرش طرفین باشد در کار نیست، به زبان فلسفی ادله متکافی است. هرطرف ادله عقلی خاص خود را اقامه می‌کند که برای طرف دیگر قابل پذیرش نیست، و دیگری را به هر دلیلی قانع نمی‌کند. در چنین مواردی راه‌حل عملی ـ و نه راه‌حل نظری ـ برای اینکه کدام مشی و طریقه جامعه را اداره کند راه‌حل دمکراتیک است، یعنی مراجعه به اکثریت.

اینکه دینداران ولو با طریق دمکراتیک برای مدت موقت به قدرت رسیده‌باشند و در مدت مقرر نیز تن به رأی عمومی داده کنار می‌روند، علیرغم برخورداری از پشتوانه اقبال عمومی در موارد اختلافی که ادله عقلانی متکافیء است، حق نداشته‌باشند در قانون‌گذاری یاخط‌مشی‌گذاری عمومی جامعه به ارزش‌ها و ضوابط دینی توجه کنند یک «تابوی مدرن» است، یک جزمیت (Dogma) بیش نیست، که در هیچ کجا اثبات نشده‌است. اینکه خط‌قرمز مدرنیته سکولاریسم است و جوامع دینی موظفند قوانین و خط‌مشی‌هایی را بپذیرند که به باور آن‌ها کاملاً نادرست است، جز دست یازیدن به زور و تحمیل اصول موضوعه به عنوان عقلانیت نیست.

مدرنیته ذات و ماهیت ندارد که نگران از دست‌رفتن آن باشیم. ذات و ماهیت اگر باشد از آن امور حقیقی است نه امور اعتباری. به‌علاوه مگر مدرنیته مقدس است که دغدغه زیرپانهادن قداست آن را داشته‌باشیم؟ آری از نظر نمی‌توان دور داشت که مدرنیته محقق در غرب چنین لازمه‌ای را دارد یعنی سکولار بوده‌است اما آیا لازم‌است جوامع اسلامی نیز در تجربه خود عیناً راه اروپا و آمریکا را بپیمایند؟

نتیجه: مواجهه انتقادی با مدرنیته (به جای انحلال در مدرنیته) اقتضا می‌کند که روشنفکران مسلمان بر این مهم تأکید کنند که با نکات پیش‌گفته، آن‌ها هم خود را عمیقاً مسلمان می‌دانند هم کاملاً مدرن، هرچند مدرن به سبک خودشان. نه اسلام ملک طلق مسلمانان سنتی است تا با مخالفت آنان نگران خروج از اسلام باشند، و نه مدرنیته ملک انحصاری روشنفکران لائیک و غیردینی است که با مخالفت آنان نگران خروج از مدرنیته باشند. اسلام روشنفکری در تمام جوامع اسلامی بر خلاف میل سنت‌گرایان، بنیادگرایان و روشنفکران غیردینی و لائیک در حال رشد و بالیدن است. آن‌را نمی‌توان نادیده‌گرفت این یک واقعیت است.

نوشتار سوم

درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی[1]

چکیده: *یکی از مهمترین عوامل تعیین دامنه حوزه‌های عمومی و خصوصی عامل فرهنگی به‌ویژه دین است. با اهتمام به زندگی خصوصی در ادیان ابراهیمی به‌خصوص اسلام هویت انسانی فرد ارتقا می‌یابد. از دیدگاه اسلامی ممیزات و قلمرو زندگی خصوصی چیست؟ آیا این قلمرو در جامعه‌ای که تحت ضوابط شریعت اسلامی اداره می‌شود تغییر کرده و کوچکتر می‌شود؟ اگرچه ریشه‌های تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی در متون اسلامی و آثار فقهی و اخلاقی به چشم می‌خورد، اما مطالعه مستقل در این زمینه سابقه چندانی ندارد، لذا به عنوان طرح بحث مقدماتی برای پاسخگویی اصلی یادشده، آن‌را پیش‌درآمد نامیدیم.*

خصوصی چیزی است که انسان می‌خواهد مخفی و غیرقابل دسترس دیگران بماند، یا آن‌چه تصمیم‌گیری درباره آن مستقلاً به‌عهده خود انسان می‌باشد. با ضابطه اول اطلاع و نظارت غیرمنتفی می‌شود و با ضابطه دوم ولایت و سرپرستی دیگران سلب می‌شود. حوزه عمومی حوزه‌ای است که در آن امری مخفی و

---

۱. مقاله قرائت شده در کنفرانس مطالعات اجتماعی اسلام: حوزه عمومی و خصوصی، دانشگاه نیواسکول نیویورک، ۵ دسامبر ۲۰۰۲.

An Introdution to the Public and Private Debate In Islamic Culture; Social Studies Conference on Islam: Pubic and Private Sphere, New School University, December 5, 2002, New york City, Social Research, Vol 70, No. 3 , Fall 2003 (New School University , New York , U.S.A) pp. 659- 680.

غیرقابل دسترس نیست و تدبیر و سامان آن نیز به یک فرد و گروه اختصاص ندارد. این حوزه منطقه اقتدار دولت است.

مطابق ضوابط شریعت اسلامی اصل عدم عمومی‌بودن است. یعنی قاعده با خصوصی‌بودن است مگر خلاف آن اثبات شود. از سویی از امور مرتبط به اشخاص نمی‌توان پرسید مگر اینکه با دلیل اثبات شود مورد از مصادیق حوزه عمومی است. از سوی دیگر هرکسی بر شئون و سرنوشت خود سلطه کامل دارد و تصرف و دخالت دیگران در امور مرتبط با وی محتاج دلیل معتبر است، اکنون باید پرسید ادله دینی چه اموری را مشخصاً از ممنوعیت تجسس و تفتیش یا عدم جواز تصرف و دخالت دیگران استثنا کرده‌است؟

مؤمن کسی است که همه ابعاد زندگی خود را با ضوابط الهی سازگار می‌کند. بر این اساس تفاوتی بین حوزه عمومی و خصوصی نیست. خداوند از زندگی خصوصی اشخاص مطلع است و مؤمنان آزادانه و با اختیار در تدبیر زندگی خصوصی و عمومی خود ضوابط الهی را لحاظ می‌کنند. مؤمن موظف نیست گناهانی که در زندگی خصوصی خود مرتکب شده و اثبات آن مجازات دنیوی دارد، را به احدی ابراز کند، به شرطی که در آن پایمال‌کردن حقوق دیگر مردم نباشد. همین‌که توبه کند کافی است بلکه شرعاً بهتر است آن‌را برملا نکند، رابطه انسان و خداوند در اسلام مستقیم است. هیچکس حق ندارد دیندار را در زندگی خصوصی خود به انجام وظایف دینی مجبور کند.

قرآن‌کریم با صراحت تجسس و تفتیش از احوال شخصیه مردم (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) را حرام دانسته به‌علاوه انتشار احوال شخص و ابعاد زندگی خصوصی دیگرآن‌را ممنوع دانسته‌است، در شریعت اسلامی تجاوز به حریم زندگی خصوصی، تجسس و کنجکاوی در آن یا اشاعه و انتشار آن نه تنها گناه محسوب‌می‌شود بلکه مجازات دنیوی نیز دارد. لذا ضمانت رعایت حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی بیشتر است.

مستفاد از دو قاعده مهم سلطنت و عدم ولایت، آزادی مردم در زندگی خصوصی در چهارچوب شریعت اسلامی است. در حریم زندگی خصوصی ـ خانه ـ فرد مجاز است هر کاری انجام دهد ولو معصیت باشد تنها مجاز نیست به دیگران ضرر بزند. اما در حوزه عمومی در یک جامعه اسلامی ـ جامعه‌ای که احکام اسلامی جزئی از قانون آن است ـ محدودیت‌هایی در لباس، روابط جنسی، خوردن و آشامیدن، روابط اقتصادی و مسایل عبادی ساکنان آن مشاهده می‌شود. لذا حوزه خصوصی در فرهنگ اسلامی کوچکتر از قلمرو رایج در جهان معاصر، و

حوزه عمومی آن گسترده‌تر از حد متعارف است. عدم رعایت این قلمروها شرعاً گناه و قانوناً جرم و قابل مجازات است، آن‌چه در حوزه عمومی رعایت آن‌ها لازم‌است ظاهر شریعت است والا باطن دیانت جز از سوی خداوند یا وجدان انسانی قابل ارزیابی نیست.

بر اساس فریضه مسلم امر به معروف و نهی از منکر ساکنان جامعه اسلامی مجاز نیستند در حوزه عمومی مرتکب گناه علنی شوند یا تظاهر به گناه کنند و در صورت ترک واجبات یا ارتکاب محرمات ظاهری می‌باید منتظر ابراز نارضایتی یا تذکر زبانی و احیاناً با شرایطی، تعرض فیزیکی مسلمانان باشد. امر به معروف و نهی از منکر اگرچه اهرمی قدرتمند در دست مسلمانان برای نظارت و مقابله با دولت‌های جائر و ضمانت نیکویی برای استمرار ضوابط و ارزش‌های اسلامی در میان آحاد جامعه است. با این همه عدم رعایت دقیق شرایط آن می‌تواند حربه‌ای برای دخالت ناروا در زندگی خصوصی مردم بسازد و با سوء استفاده از آن‌راه را برای نقض حقوق و آزادی‌های مشروع مردم هموار کند.

دائره حسبه یکی از نهادهای دولت اسلامی است که وظیفه آن همگانی کردن و گسترش معروف و جلوگیری از ارتکاب منکر در جامعه است. دائره حسبه تمامی حوزه عمومی را فرامی‌گیرد. شغل محتسب کنجکاوی در فضای عمومی برای رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی است. محتسب می‌تواند از اهرم‌های زیر برای پاکسازی فضای عمومی استفاده کند: اجبار بر فعل واجبات و برخی مستحبات و مباحات به شرط مصلحت عمومی، اجبار بر ترک محرمات، پاره‌ای مکروهات و مباحات به شرط مصلحت، تعزیر مجرمان و متخلفان به جریمه نقدی، حبس و مجازات بدنی. اختیارات بی حد و حصر محتسب تهدیدی جدی برای حوزه خصوصی است و با اتکای به آن می‌توان تمامی آزادی عمل مردم در حوزه عمومی را سلب کرد.

اگر دولت دینی مشی توتالیتر یا دیکتاتوری در پیش‌گیرد، حوزه خصوصی چنین جوامعی بیشتر آسیب می‌بینند. در دولت‌های دینی از قبیل خلافت (در اهل سنت) و ولایت‌فقیه (در شیعه) مصلحت سلاح برنده‌ای است که به سادگی زندگی خصوصی مردم را در می‌نوردد. به رسمیت شناختن مصلحت بدون حد و مرز و اختیارات مطلقه برای حاکم اسلامی به معنای اجازه نقض زندگی خصوصی است. بدون پیش‌بینی حداقل‌های ثابت قانونی ـ یعنی حقوق مطلقه آحاد مردم ـ که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیرپاگذاشتن آن‌را نداشته‌باشد جامعه سالم نخواهدبود.

با تمسک فراوان به فریضه امر به معروف و نهی منکر ـ بدون رعایت ظرائف آن ـ ، نهاد دولتی حسبه، اختیارات مطلقه حاکم دینی و بالاتر دانستن مصلحت نظام از احکام شرع، ظاهر شریعت با زور در جامعه مسلط می‌شود، اما به میزان استفاده از زور و اجبار، باطن دیانت و ایمان دینی تضعیف‌شده، ریا، نفاق و تظاهر در جامعه شیوع می‌یابد، یک حوزه عمومی متشرع با حریم‌های خصوصی منافی شریعت چه ارزشی دارد؟ فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌باید در متن دین رحمت معنی شود و معنای آن زمینه‌سازی و تسهیل انجام معروف و ترک منکر است که بدون بازسازی وجدان دینی مردم محقق نمی‌شود اجبار به ظاهر عمل بدون درمان وجدان دینی ناسالم راه‌حل مشکل نیست. پرداختن به دینداری دیگران نیازمند تدوین قانونی است که حداقل‌های ثابت و غیرقابل تأویل و تغییر زندگی خصوصی را به رسمیت شناخته‌باشد. دائره حسبه می‌تواند به‌جای اینکه نهادی دولتی باشد، از نهادهای جامعه مدنی و توسط خود مردم اداره می‌شود. اندیشه اسلامی با دولت مطلقه و مصلحت غیرمقید به مرزهای ثابت شرعی بیگانه است. رسیدن به نقطه تعادلی که حوزه خصوصی در کنار حوزه عمومی در چهارچوب ضوابط دینی، سلامت کارکرد لازم خود را داشته‌باشد، در گرو اجتهاد نوین و نگاهی تازه به میراث کهن است.

* * *

اگرچه تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی، به یک معنا قدمتی به درازای حیات انسانی دارد، اما توجه به قلمرو و اهمیت زندگی خصوصی و حفظ آن در برابر تعرض فزآینده متجاوزان، از مسائل عصر جدید است. اگر در گذشته دولت‌ها بزرگترین متجاوزان به حریم خصوصی محسوب می‌شدند، امروز به مدد پیشرفت شگفت‌آور تکنولوژی، رسانه‌های الکترونیکی پا به پای دولت‌ها حیات خصوصی را تهدید می‌کنند. بی‌شک دامنه حوزه خصوصی و گستره حوزه عمومی به بسیاری از عوامل فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بستگی دارد و با تغییر این عوامل قلمرو حیات خصوصی و عمومی دستخوش تغییر می‌گردد. یکی از مهمترین عوامل در تعیین دامنه این دو حوزه عامل فرهنگی به‌ویژه دین است. در ادیان عنایت ویژه‌ای به زندگی خصوصی مبذول شده‌است. در ادیان ابراهیمی کوشش شده با اهتمام به زندگی خصوصی هویت انسانی فرد ارتقاء یابد. موضوع این مقاله «بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» است.

اسلام به عنوان یکی از ادیان زنده جهان معاصر از چه زاویه‌ای به تقسیم خصوصی و عمومی پرداخته‌است؟ از دیدگاه اسلامی قلمرو زندگی خصوصی تا کجاست؟ این قلمرو با تلقی غربی از حوزه خصوصی چه شباهت‌ها و چه اختلافاتی دارد؟ به‌طور کلی ممیزات زندگی خصوصی مسلمانان چیست؟ آیا این قلمرو در جامعه‌ای که تحت ضوابط شریعت اسلامی اداره می‌شود تغییر کرده و احیاناً کوچکتر می‌شود؟ محدوده اختیارات دولت، از جمله دولت دینی تا کجاست؟ اسلام به مفاهیمی از قبیل فرد، خانواده، جامعه و دولت چگونه نگریسته‌است؟

این مقاله در مقام طرح بحث مقدماتی و بسترسازی برای پاسخگویی به سؤالاتی از این دست است. لذا آن‌را پیش‌درآمد نامیدیم.

اگرچه ریشه‌های تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی در متون اسلامی و آثار فقهی و اخلاقی به چشم می‌خورد، اما مطالعه مستقل درباره بحث خصوصی عمومی در اسلام سابقه چندانی ندارد و علیرغم اهمیت فراوان تحقیقات لازم در آن انجام نگرفته‌است. در این پیش‌درآمد ابتدا به توضیح اجمالی خصوصی و عمومی می‌پردازیم، سپس اصل در مسئله را تأسیس می‌کنیم. آن‌گاه بر اساس دو ضابطه مأخوذ از تعریف خصوصی، به ارائه دیدگاه اسلامی در این دو محور یعنی ممنوعیت تجسس و آزادی عمل مبادرت می‌کنیم. آن‌گاه به مطالعه مسائل مهم مرتبط با حوزه خصوصی یعنی امر به معروف و نهی از منکر و دائره حسبه و دامنه اختیارات دولت اسلامی خواهیم پرداخت؛ و در انتها با پیشنهاد ارتقای وجدان دینی بحث را به پایان می بریم.

۱. مراد از امر خصوصی

دو واژه خصوصی و عمومی حقیقت شرعیه ندارند. در قرآن و روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز استعمال نشده‌اند؛ حتی در فقه نیز به عنوان دو اصطلاح شناخته‌شده به‌کار نرفته‌اند. لذا ابتدا مراد خود را از این دو واژه بیان می‌کنیم، آن‌گاه می‌کوشیم تا نزدیک‌ترین اصطلاحات و احکام مرتبط با این دو واژه را بیابیم. مفاهیم عمومی و خصوصی از زمره مفاهیمی هستند که در عین وضوح بدوی، تعریفشان کار آسانی نیست. به‌علاوه در چنین تعاریفی چندان اتفاق نظر هم در کار نیست. با تأمل در تحقیقات انجام شده(۱) در حوزه خصوصی می‌توان سه معنای ذیل را برای آن در نظرگرفت: اول: شخصی، فردی و اختصاصی. دوم: آن‌چه انسان می‌خواهد مخفی و غیرقابل دسترسی دیگران بماند. سوم: آن‌چه که تصمیم‌گیری

درباره آن مستقلاً به عهده خود انسان می‌باید باشد. مراد ما از خصوصی معنای دوم و سوم است. با اینکه معنای اول چندان پرده از ابهام واژه خصوصی بر نمی‌دارد. فی‌الواقع تحقق دو ضابطه (یا یکی از دو ضابطه) امری را خصوصی می‌کند: یکی تمایل به مخفی داشتن از دیگران و دور از دسترس دیگران نگاه‌داشتن. میل به پنهان‌نمودن و دیده‌نشدن، سری‌ماندن و مثابه یک راز سر به مهر با آن رفتارکردن. شخص با این ضابطه تنها افرادی را که خود بر می‌گزیند به قسمتی از این حریم خصوصی (و نه تمام آن) راه می‌دهد و قسمت اعظم آن‌را به هیچکس نشان نمی‌دهد. برخی از اعضای بدن، تمایلات، آرزوها، و بسیاری از آن‌چه به آن گذشته اطلاق می‌کنیم، در این حوزه قرارمی‌گیرد. دیگری آن‌چه اختیار آن منحصراً باید در اختیار خود شخص باشد، و او تنها کسی باشد که صلاحیت تصمیم‌گیری درباره آن‌را به‌عهده دارد. حوزه‌ای که سامان آن در ید قدرت اوست، او اختیاردار آن است، دیگری را نرسد که در این حوزه برای او تعیین تکلیف کند. حتی لازم نیست نظر دیگری را در این حوزه لحاظ کند. با ضابطه اول اطلاع و نظارت غیر، منتفی می‌شود و با ضابطه دوم ولایت و سرپرستی دیگران سلب می‌شود. دارایی و مال، مسکن و شغل، دین و عقیده، بدن و لباس، و خط‌مشی سیاسی ـ اجتماعی با این ضابطه خصوصی محسوب می‌شوند. ممکن است چیزی مشمول هر دو ضابطه شود یا تنها بر یکی از آن دو منطبق شود. در واقع خصوصی چیزی است که یا اطلاع و ابراز آن، یا اینکه سامان و تدبیر و تصمیم آن، منحصراً در اختیار شخص باشد و شخص در هر دو زمینه (یا یکی از آن دو) صاحب اختیار تامه باشد. برخی امور تنها دیدن و دانستن آن‌هاست که ارزش دارد و برخی دیگر اطلاع از آن‌ها ملاک نیست، مهم این است که سکان تصمیم‌گیریشان به دست کیست؟ آیا دیگران هم حق دخالت در جهت‌دهی آن دارند یا نه؟

چه کسانی زندگی خصوصی ندارند؟ زندانی در زندان، بیمار در بیمارستان در امور مرتبط با بیماریش، روان‌پریش در تیمارستان، و کودک قبل از بلوغ؛ به این چهار مورد پنجمی نیز می‌توان افزود افرادی که تحت یک حکومت تمامیت‌خواه (توتالیتر) به‌سرمی‌برند نیز به میزان قدرت حکومت، از زندگی خصوصی بی‌بهره می‌شوند و حکومت در برخی یا همه موارد به‌جایشان تصمیم می‌گیرد، می‌کوشد از تمامی زوایای زندگیشان باخبر باشد.

در مقابل، حوزه عمومی، حوزه‌ای است که در آن امری مخفی و غیرقابل دسترس صاحبان آن نیست، و تدبیر و سامان و تصمیم‌گیری در مورد آن نیز حق همه شهروندان است. حوزه عمومی منطقه اقتدار دولت است.(۲)

این حوزه ملک مشاع همه شهروندان است(۳) و به مثابه اتاقی شیشه‌ای محتوای آن در مرای و منظر همه آن‌ها قرار دارد (مگر آنکه با هم قرار بگذارند که مسئله‌ای همانند امور نظامی و امنیتی تنها تحت نظارت نمایندگانشان باشد نه همگان).

از امور حوزه خصوصی نمی‌توان پرسید، به دیگران ربطی ندارد، تجسس و تفتیش در آن ممنوع است، اگر به طریقی کسی از آن مطلع شد افشای آن نیز مجاز نیست. تدبیر امور این حوزه در سلطه مشخص است، اوست که حق تعیین سرنوشت خود را دارد واحدی بر مقررات او ولایت ندارد. با توجه به دو ضابطه مورد بحث در می‌یابیم که فقه اسلامی حوزه خصوصی را کاملاً به رسمیت شناخته‌است، زیرا از حرام‌بودن تجسس و افشای پنهانی‌های افراد از یک‌سو و سلطه افراد بر اموال و مقررات آن‌ها از سوی دیگر به تفصیل سخن گفته‌است. در اجمال مسئله تردیدی نیست، بحث در مرز حوزه خصوصی و عمومی و برخی احکام دینی است که در نظر بدوی با ضوابط حوزه خصوصی متنافی به نظر می‌رسد.

۲. مقتضای اصل در بحث خصوصی عمومی

بعد از بحث در مفهوم خصوصی و عمومی، لازم‌است بررسی کنیم مفاد اصل و قاعده در مسئله چیست. فایده تأسیس اصل این‌است که در موارد مشکوک که مشخص نیست مورد متعلق به حوزه خصوصی است یا عمومی، با تمسک به اصل تکلیف مشخص‌می‌شود. آن‌چه مطابق اصل است، دلیل نمی‌خواهد، اما اثبات موارد مخالف اصل محتاج دلیل است.

مطابق ضوابط شریعت اسلامی اصل عدم عمومی‌بودن است، یعنی قاعده با خصوصی‌بودن است مگر خلاف آن اثبات شود. از احوال و حالات افراد نمی‌توان سؤال کرد مگر با دلیل اثبات شود که مورد از مصادیق حوزه عمومی و قابل پرسش است. حرمت و ممنوعیت تجسس و تفتیش مطابق اصل است.(۴) جواز تجسس و تفتیش نیازمند دلیل معتبر شرعی است. از طرف دیگر هرکسی بر شئون و سرنوشت خود سلطه کامل دارد و تصرف و دخالت دیگران در امور مرتبط به وی محتاج دلیل است. از این ضابطه به «اصل عدم ولایت» تعبیر می‌شود.(۵) مقتضای اصل عدم ولایت این است که هیچکس بدون اذن خاص از سوی شارع مجاز نیست در مسائل انسانی دخالت کند. آن‌چه دلیل می‌خواهد جواز دخالت در حوزه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نیز شخصی آدمیان است، عدم جواز دخالت دیگران

در امور شخصی انسان مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد.

مطابق این تحلیل امور مربوط به هر شخص مختص اوست، تجسس و تفتیش از آن یا دخالت و تصرف و تصمیم در آن مجاز نیست مگر به رضایت آن شخص. سؤال و دخالت در آن محتاج دلیل معتبر شرعی است. در اموری که مرتبط به همگان است، نیز احدی بدون رضایت عمومی حق دخالت ندارد مگر با اجازه مشخص شارع.

اکنون باید بررسی کنیم ادله دینی چه اموری را مشخصاً از ممنوعیت تجسس و تفتیش یا عدم جواز تصرف و دخالت دیگران مستثنی کرده‌است؟ و یا چه اموری را علیرغم رضایت همگانی به فرد خاص سپرده‌است؟ تأمل در این اصل نشان‌می‌دهد که پایه بحث امری عقلایی است و هرگونه خروج از آن نیازمند ارائه دلیل معتبر شرعی است.

۳. مقتضای دینداری در حوزه‌های خصوصی و عمومی

دیندار در همه عرصه‌های زندگی تسلیم خداوند است، او با اختیار و آزادی پذیرفته‌است که سعادت او در گرو تنظیم زندگی انسانی بر محور رضایت خداوند است. اسلام نام همه ادیان ابراهیمی است(۶) و معنایی جز تسلیم خداوند بودن ندارد.

مؤمن کسی است که همه ابعاد حیات خود را با ضوابط الهی سازگار می‌کند. بر این اساس تفاوتی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی نیست. زندگی خصوصی مؤمن آن زندگانی است که از آن دو نفر مطلعند و تدبیر آن به عهده شخص است منتهی او در سامان زندگی خصوصی خود رضایت خدا را آزادانه لحاظ می‌کند. کافر می‌پندارد هیچکس بر اعمال او ناظر نیست. مؤمن این نظارت را می‌داند و آن‌را می‌پذیرد. مؤمن مجبور نیست به اوامر و نواهی خداوند گردن نهد. او ممکن است برخی از دستورات خداوند را زیرپا بگذارد و گناه کند. ارتکاب گناه خلاف مقتضای ایمان است و مجازات به دنبال دارد. این مجازات در صورتی است که مؤمن از کرده خود پشیمان نشود و توبه نکند، هرگاه مؤمن توبه کرد گناه او بخشیده‌می‌شود. در صورتی‌که توبه نکند در آخرت مجازات می‌شود که به آن «عقاب» می‌گویند. هر گناهی لزوماً مجازات دنیوی به همراه ندارد. مؤمن موظف نیست گناهانی که در پنهانی مرتکب‌شده و اثبات آن مجازات دنیوی دارد، به احدی ابراز کند، به شرط اینکه در آن پایمال‌کردن حقوق دیگر مردم نباشد. همین‌که توبه کند کافی‌است. به عبارت دیگر اگر در حوزه خصوصی «حق‌الله» را

معصیت کرده‌باشد، لازم نیست اقرارکند تا مستوجب حد یا تعزیر شود، بلکه شرعاً بهتر است آن‌را برملا نکند.(۷) رابطه انسان و خداوند در اسلام مستقیم است و برای توبه، هیچکس از جمله روحانیون واسطه نیستند. هیچکس حق ندارد دیندار را در زندگی خصوصی خود به انجام وظایف دینی مجبور کند. اگر او به هر دلیلی واجبی را ترک می‌گوید یا حرامی را مرتکب می‌شود، این زندگی اوست و این انتخاب اوست.

اسلام در حوزه عمومی نیز مقرراتی دارد. مسلمانان خود را موظف به رعایت این مقررات می‌دانند. بنابراین در تدبیر حوزه عمومی در یک جامعه اسلامی علاوه بر رضایت مسلمانان تحصیل رضایت خداوند نیز لازم‌است. این رضایت با رعایت ضوابط دینی حاصل‌می‌شود. مخاطب خطاب‌های اجتماعی قرآن‌کریم مسلمانان هستند.(۸) مادامی که مسلمانان با رضا و رغبت تدبیر جامعه‌شان را برمبنای ضوابط اسلامی دنبال کنند اداره جامعه اسلامی خواهدبود، و هرگاه به‌هردلیلی این ضوابط را زیرپا گذاشتند، جامعه اسلامی نیست؛ اگرچه می‌توان آن‌را «جامعهٔ مسلمانان» نام گذاشت.

آیا خداوند انسان خاص یا صنف خاصی از آدمیان را به تدبیر حوزه عمومی منصوب کرده‌است؟ عموم مسلمانان اتفاق نظر دارند که محمدبن‌عبدالله(ص) علاوه بر پیامبری، قاضی در مرافعات و فرمانروای حوزه عمومی نیز بوده‌است. تبعیت مسلمانان از پیامبر به نص قرآن‌کریم از وظایف شرعی مسلمانان است.(۹) آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (سوره احزاب۳۳/۶) (پیامبر از مؤمنان به خودشان سزاوارتر است) اطلاق دارد و تمامی دستورات پیامبر(ص) حتی آن‌چه مرتبط با زندگی خصوصی مسلمانان می‌شود را نیز در برمی‌گیرد.(۱۰) شیعیان فارغ از نبوت چنین مقامی را برای دوازده امام مطهر قائلند.(۱۱) اما پس از اولیاء مطهر آیا از جانب خدا فرد خاصی به جانشینی وی در زمین منصوب شده‌است؟ پاسخ اجماعی مسلمانان منفی است، یعنی هیچ فردی نمی‌تواند ادعاکند من شخصاً جانشین خدا روی زمین هستم.(۱۲) در زمینه خلافت در نزد اهل‌سنت، و ولایت‌فقیه نزد شیعه، در ادامه سخن خواهیم‌گفت. اما اجمالاً هیچ‌یک از این دو رویکرد در این دو مذهب بزرگ اسلامی، اجماعی یا مورد اتفاق نیست.

۴. ممنوعیت مؤکد تجسس و تفتیش

نخستین ضابطه زندگی خصوصی این بود که در صورت تمایل شخص بتواند آن‌را مخفی و دور از دسترس دیگران قراردهد. لازمه این ضابطه ممنوعیت تجسس

و تفتیش از یک‌سو و ممنوعیت اشاعه و انتشار احوال شخص و ابعاد زندگی خصوصی از سوی دیگر است. هردو حکم با صراحت در قرآن‌کریم مطرح‌شده‌است:

«یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتا فکرهتموه» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری گمان‌ها بپرهیزید، به‌راستی که بعضی گمان‌ها گناه است، و تجسس نکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی دیگر را نکند، آیا یکی از شما دوست‌دارد که گوشت برادر خود را درحالی‌که مرده است بخورد پس از آن اکراه دارید.) (سوره حجرات۴۹ /۱۲)

خداوند در این آیه از مؤمنان خواسته‌است که از سوءظن و بدگمانی نسبت به مردم بپرهیزند، سپس از جستجو و کنجکاوی در احوال خصوصی دیگران آنان را برحذر داشته‌است. هرسه مورد این آیه از محرمات شرعی است. بحث ما در تجسس متمرکز است. تجسس یعنی جستجو از آن‌چه شخص کتمان می‌کند. قرآن نه فقط از کنجکاوی در زندگی خصوصی مردم برحذرداشته بلکه انتشار آن‌را نیز ممنوع کرده‌است. «ان‌الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی‌الذین آمنوا لهم عذاب الیم» (سوره نور ۲۴/ ۱۹) (آن‌ها که دوست‌دارند زشتی‌های مؤمنان را منتشرکنند برایشان مجازات دردناکی است.)

ایمان ضامن زندگی خصوصی است. مؤمن اولاً حق ندارد در مقام اطلاع از اسرار خصوصی مردم براید ثانیاً اگر به‌طریقی بر این اسرار آگاه‌شد حق ندارد آن‌ها را منتشرکند. معنای واضح این دو نهی مؤکد شرعی ضمانت دینی رعایت حریم زندگی خصوصی است.

آیا اسلام تنها رعایت حریم زندگی خصوصی مسلمانان را لازم شمرده یا این حریم را برای همه ساکنان جامعه اسلامی اعم از مسلمان و غیرمسلمان محترم شمرده‌است؟ اگرچه نهی از انتشار در آیه سوره نور درباره مؤمنان است، اما نهی از تجسس در آیه سوره حجرات مطلق است و باتوجه به اصل در مسئله و ملاک حکم، همه ساکنان جامعه اسلامی اعم از مسلمان و غیرمسلمان مشمول حکم رعایت حریم زندگی خصوصی می‌شوند. اگرچه اکثر روایات مسئله درباره مسلمانان است، اما اولاً درباره غیرمسلمانان هیچ دلیل شرعی دایر بر جواز تجسس و کنجکاوی از احوال خصوصی‌شان واردنشده، ثانیاً وصف و لقب فاقد مفهوم است و نمی‌توان از ورود حکمی درباره مسلمانان خلاف آن‌را درباره غیرمسلمانان اثبات کرد.

پیامبر اسلام(ص) فرموده‌است: «یا معشر من اسلم بلسانه و لم یسلم بقلبه، لا تتبعوا عثرات المسلمین فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع الله عثرته، و من تتبع عثرته یفضحه»(۱۳) (ای کسانی که به زبان مسلمان شده و به دل اسلام نیاورده‌اید، لغزش‌های مسلمانان را پی‌گیری نکنید، کسی که چنین کند، خدا لغزش‌هایش را پی می‌گیرد، و کسی که خدا لغزش‌هایش را پی‌گیری کند، او را رسوا می‌کند).

امام جعفربن‌محمد صادق(ع) می‌فرماید: «عورت مؤمن بر مؤمن حرام است. از او می‌پرسند آیا مرادتان آلات جنسی مؤمن است؟ پاسخ می‌دهد، نه مرادم انتشار اسرار اوست.»(۱۴) این نهی از انتشار اسرار فقط شامل دیگران نمی‌شود، خود شخص نیز لازم نیست گناهانی که در خفا کرده‌است علنی بگوید. امام علی‌بن‌ابیطالب(ع) به مردی که نزد او به زنا اقرار کرد فرمود: «آیا نمی‌توانستی این گناه را مستورداری، آنچنان‌که خدا بر تو پوشانید؟»(۱۵) شریعت مایل است گناهان زندگی خصوصی هرگز برملا نشود و پنهان باقی‌بماند. پیامبر(ص) تذکر داده که: «امیری که لغزش مردم را می‌جوید، آن‌ها را فاسد می‌کند»(۱۶)

یکی از مصادیق حرمت تجسس تفتیش عقیده است. اگر شخص به‌هردلیلی مایل نیست نظر خود را درباره امری اظهارکند، دیگران مجاز نیستند عقیده او را جویا شوند. بلکه بالاتر از آن کسی را نمی‌توان به‌واسطه داشتن عقیده خاص مجازات کرد. عقیده متصف به صحیح و ناصحیح می‌شود. اما هیچ عقیده‌ای مشمول مجازات نیست. مجازات به عمل تعلق می‌گیرد، نه نظر. نظر و عقیده با مجازات عوض نمی‌شود. اسلام نه‌تنها اجازه تفتیش عقیده نداده‌است. بلکه بر عقیده نادرست نیز مجازات دنیوی وضع نکرده‌است. من در مقاله مستقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را اثبات کرده‌ام(۱۷) و نشان‌داده‌ام برخلاف نظر رایج هیچکس را نمی‌توان به بهانه تغییر دین یا عقیده مجازات کرد و کشت. در قرآن‌کریم از مجازات دنیوی مرتد هیچ اثری نیست. هرچند نظر مشهور درباره تغییر دین چیز دیگری است.

ثور کندی از صحابه، نقل می‌کند: خلیفه دوم عمربن‌خطاب شبی در مدینه گشت می‌زد، پس صدای مردی را شنید که در خانه‌اش آواز می‌خواند پس از دیوار بالا رفت و به او نهیب زد: ای دشمن خدا، آیا گمان کردی خدا گناه تو را می‌پوشاند در حالی‌که تو او را معصیت می‌کنی؟ مرد گفت: ای امیرالمؤمنین عجله نکن، اگر من یک بار خدا را معصیت کردم، تو سه بار او را معصیت کردی. خدا فرمود: «ولا تجسسوا»(۱۸) (در کار مردم تجسس و کنجکاوی نکنید) و تو تجسس کردی. خدا فرمود: «و اتوا البیوت من ابوابها»(۱۹) (به خانه‌ها از درهایشان وارد

شوید) در حالی که تو از دیوار بالا پریدی. و تو برمن بدون اجازه واردشدی درحالی که خدا فرموده‌است، «لا تدخلوا بیوتاً غیرکم حتی تستأنسوا و تسلموا علی اهلها»(۲۰) (به خانه‌های ـ غیر از خانه خودتان ـ داخل نشوید مگر اجازه بگیرید و بر اهل خانه سلام کنید) عمر به مرد گفت: آیا اگر از من درگذری بهتر نیست؟ مرد گفت: چرا، پس او را عفو کرد، عمر نیز او را واگذاشت و رفت.(۲۱)

این صحنه تاریخی در صدر اسلام از سویی دلالت بر میزان آزادی مردم در آن‌زمان دارد و از سویی دیگر حریم زندگی خصوصی را به زیبایی ترسیم می‌کند. گناه در زندگی خصوصی به حکومت‌ها ارتباطی ندارد. اگر بر گناه (به شرط عدم توبه) عقابی است، در سرای دیگر و توسط خداوند است نه در این دنیا و توسط حکام. در مجموع می‌توان گفت: حریم زندگی خصوصی در اسلام به رسمیت شناخته شده‌است. اطلاعات خصوصی و احوال شخصی تنها به خود شخص مربوط است و احدی حتی دولت حق ندارد از آن کنجکاوی و تجسس‌کند و برفرض اطلاع حق‌ندارد اسرار خصوصی فرد را منتشرکند. تفتیش عقیده ممنوع است. اگر شخص در حریم خصوصی خود معصیت‌کرده لازم نیست آن‌را نزد احدی حتی دولت و قاضی اقرارکند، بلکه بهتراست توبه‌کند و آن‌را بپوشاند. در شریعت اسلامی تجاوز به حریم زندگی خصوصی مردم، تجسس و کنجکاوی در آن و اشاعه و انتشار اسرار آن گناه محسوب می‌شود و علاوه‌بر مجازات دنیوی عقاب اخروی نیز دارد. لذا ضمانت حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی از یک جامعه سکولار بیشتر است.

می‌دانیم که یکی از مختصات حوزه خصوصی این است که انسان می‌تواند آن‌را از رؤیت و دید دیگران بپوشاند، به‌نحوی که هیچ شاهدی او را نبیند و هیچ ناظری بر او نظارت نداشته‌باشد. حال اگر کسی به این حریم تجاوزکرد و بدون اطلاع و اذن شخص به مشاهده زندگی خصوصی او پرداخت، مثلاً به زنان و دختران در حریم خصوصی‌شان نظرکرد، علاوه‌بر عقاب اخروی در دنیا نیز به‌سختی مجازات می‌شود، مجازاتی که گاه به ازدست‌دادن نعمت بینایی منجرمی‌شود.(۲۲) حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی به‌مراتب از یک جامعه غیر دینی محترم‌تر است.

۵. آزادی عمل در زندگی خصوصی

یکی از ضوابط مهم زندگی خصوصی آزادی تصمیم‌گیری در آن است. این‌که هرگونه شخص بخواهد آن حوزه را تنظیم‌کند، و هیچکس حق نداشته‌باشد در آن

حوزه برخلاف نظر انسان برایش تعیین تکلیف کند. پیامبر(ص) در حدیث مشهوری تصریح کرده‌است: «الناس مسلطون علی اموالهم»(۲۳) (مردم بر مال خود مسلط هستند) هیچکس بدون اجازه صاحب مال حق ندارد در آن تصرف‌کند. فقیهان از این حدیث یک قاعده فقهی ساخته‌اند که به آن «قاعده سلطنت» می‌گویند، به این معنی که صاحب اختیار دارایی، صاحب آن است. به‌طریق اولیٰ اگر انسان بر مال خود مسلط است، بر سرنوشت خود نیز بیش از دیگران سیطره دارد.(۲۴)

قاعده دیگری که پشتیبان حیات خصوصی در فرهنگ اسلامی است «اصل عدم ولایت» است.(۲۵)

هیچکس بر انسان حق سرپرستی و امرونهی ندارد مگر اینکه با دلیل معتبر شرعی از جانب خداوند چنین اجازه‌ای به او داده شده‌باشد، مستفاد از این دو قاعده آزادی مردم در زندگی خصوصی در چهارچوب شریعت اسلامی است. بر این اساس تعیین شغل، محل سکونت، همسر، نام، شکل زندگی و لباس، از اجزای زندگی خصوص است و با رعایت ضوابط دینی افراد در آن آزادی کامل دارند.

انسان در حریم خصوصی خود ـ که ما آن‌را خانه ـ می‌نامیم و غالباً از دیدگاه دیگران پنهان است، مجاز است هرکاری انجام دهد ولو معصیت باشد. این آزادی یک قید بیشتر ندارد، به ضرر دیگران نباشد، همین. اما همین‌که شخص وارد حوزه عمومی شد در هر جامعه‌ای به حکم قانون محدودیت‌هایی برای او ایجاد می‌شود. اشخاص در حوزه عمومی محدودیت‌هایی در لباس، در رفتار جنسی، و در برخی اعمال اجتماعی خواهندداشت که در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف فرق می‌کند. در یک جامعه اسلامی ـجامعه‌ای که احکام اسلام جزئی از قانون آن استـ محدودیت‌های ویژه‌ای برای اشخاص در حوزه عمومی قائل است، که در مقایسه با دیگر جوامع از جمله جوامع غربی قابل مطالعه است. این محدودیت‌ها که در لباس، روابط جنسی، خوردن و آشامیدن، در روابط اقتصادی و حتی روابط عبادی قابل ذکرند؛ حوزه خصوصی را در فرهنگ اسلامی کوچک‌تر از قلمرو رایج در جهان معاصر، و به تبع آن حوزه عمومی را گسترده‌تر از حد متعارف نشان می‌دهد. عدم رعایت این قلمروها به لحاظ دینی گناه است و در جامعه‌ای که قوانین آن مبتنی بر شریعت است، ارتکاب آن‌ها در حوزه عمومی «جرم» محسوب می‌شود، و قابل مجازات است. آن‌چه در حوزه عمومی رعایت آن لازم است «ظاهر شریعت» است چه در عبادات و چه در معاملات. واضح است که باطن «دیانت» جز از سوی خداوند یا وجدان انسانی قابل ارزیابی نیست. بنابراین حتی در حوزه عمومی نیت

و باطن عمل قابل اجبار نیست و تنها پیکره بیرونی عمل می‌باید رعایت شود. از آنجا که احکام دینی همه ساحت‌های زندگی بشری را دربرگرفته‌است، و احکام الزامی بخش قابل توجهی از اعمال را به واجب یا حرام تقسیم کرده، ترک واجبات و انجام محرماتی که به‌نحوی بازتاب منفی ظاهری در حوزه عمومی دارد مجاز شمرده نشده‌است. امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر یکی از واجبات مهم اسلامی است که بدون درنظرگرفتن آن نمی‌توان از حوزه عمومی و خصوصی در اسلام بحث کرد. به عبارت دیگر بحث آزادی عمل شخص در حوزه عمومی با این فریضه مقید می‌شود. لذا بهتر است قبلاً محدوده و قلمرو آن‌را تعیین کنیم.

۶. امر به معروف و نهی از منکر

براساس این فریضه مسلم اسلامی که در قرآن و سنت بسیار مورد تأکید قرارگرفته‌است،(۲۶) همه مسلمانان موظفند نسبت به رعایت معروف و ترک منکر چه از جانب اشخاص و چه از جانب دولت حساس باشند و با رعایت شرایطی از جمله احتمال تأثیر در ترک معروف و ارتکاب منکر و اصرار او بر استمرار آن ابتدا قلباً اعتراض کنند، سپس با زبان تذکر دهند و در مرتبه سوم، اگر دو مرتبه قبلی کافی نبود متعرض او شوند. مرحله اول ابراز تنفر، پشت‌کردن، رو ترش‌کردن را شامل می‌شود و مرحله دوم که تعرض زبانی است، قطعاً دخالت در زندگی خصوصی افراد است و اگر اجازه بلکه توصیه اکید دینی نبود مجاز شمرده‌نمی‌شد. این دو مرحله به شکل وجوب کفایی بر همگان لازم‌است و اگر برخی آن‌را انجام‌دادند از بقیه ساقط می‌شود. به‌عبارت دیگر وظیفه همگانی و عمومی است و حتی در غیاب دولت دینی نیز قابل اجراست. مرتبه سوم یعنی تعرض فیزیکی شامل ضرب و جرح و احیاناً قتل در زمان استقرار دولت دینی از وظایف دولت شمرده‌شده(۲۷) که جداگانه به آن می‌پردازیم، و در غیاب دولت دینی ظاهراً تکلیف همگانی است، اگرچه مرحله نهایی یا دو مرحله آخر غالباً بدون اجازه مجتهد مجاز شمرده نشده‌است.

اگرچه ممنوعیت تجسس به‌جای خود باقی‌است، کلیه واجبات و محرمات ظاهری مشمول امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌شوند و ساکنان یک جامعه اسلامی مجاز نیستند در حوزه عمومی مرتکب گناه علنی شوند یا تظاهر به گناه کنند. در این صورت می‌باید منتظر ابراز نارضایتی یا تذکر زبانی و احیاناً (با شرایطی) تعرض فیزیکی مسلمانان باشند. معنای این سخن اهتمام شارع به رعایت احکام شرعی در حوزه عمومی است. و به افراد لاأبالی و کم‌توجه اجازه نداده زمام عرصه

عمومی را به‌دست گیرند. به‌هرحال امور خصوصی در حوزه عمومی در جامعه اسلامی بسیار محدودند.

امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر از سویی اهرمی بسیار قدرتمند دردست مسلمانان برای نظارت و مقابله با دولت‌های جائر است، به‌نحوی که تا زمانی که این فریضه مورد اهتمام مسلمانان باشد سلامت دولت‌ها قابل تضمین است، و در صورت فراموشی آن سقوط دولت‌ها از عدالت و انصاف حتمی خواهدبود. از جانب دوم این فریضه، ضمانت نیکویی برای استمرار ضوابط و ارزش‌های اسلامی در میان آحاد جامعه است. احساس مسئولیت مؤمنان در قبال دیگر اعضای جامعه و استفاده از روش‌های مناسب جهت تعمیق پای‌بندی به تعالیم اسلامی از برکات این فریضه الهی است. در عین حال نباید از نظر دور داشت که عدم رعایت دقیق شرایط این واجب دینی، به سادگی می‌تواند از آن حربه‌ای برای دخالت ناروا در زندگی خصوصی مردم بسازد. به بیان دیگر سوءاستفاده از فریضه امر به معروف و نهی از منکر سلاحی در دست افراد سطحی و ظاهربین برای نقض حقوق و آزادی‌های مشروع مردم می‌تواند باشد. با این‌همه از نظر دور نمی‌توان داشت که ساکنان یک جامعه اسلامی ملزم به رعایت (یا حداقل ملزم به عدم تجاهر به نقض) تعالیم اسلامی هستند. به‌عبارت دیگر شریعت اسلامی، افرادی را که در حوزه عمومی احترام احکام اسلامی را رعایت نمی‌کنند و اصرار بر ابراز مخالفت علنی با آن احکام را دارند تحمل نمی‌کند، هرچند آزادی آن‌ها را حتی برای ارتکاب معصیت و خلاف شرع در حریم خصوصی‌شان تضمین می‌کند و تجسس از احوال شخصیه آن‌ها را نیز مجاز نمی‌داند.

۷. دائره حسبه

دائره حسبه یکی از نهادهای دولت اسلامی است که وظیفه آن همگانی‌کردن و گسترش معروف و جلوگیری از ارتکاب منکر در جامعه است.(۲۸) به بیان دقیق‌تر محتسب از سوی حاکم اسلامی مأموریت دارد تا حوزه عمومی جامعه را مطابق ضوابط اسلامی تنظیم‌کند یعنی از ترک واجبات و انجام محرمات شرعی در فضای عمومی جلوگیری می‌کند، و درصورتی که مصلحت اجتماعی در انجام پاره‌ای مستحبات و حتی مباحات و ترک پاره‌ای مکروهات و برخی مباحات باشد آن‌ها را نیز الزامی نماید.(۲۹) درواقع دائره حسبه شکل نهادینه فریضه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است که به‌جای اینکه از سوی افراد داوطلب و بدون نظم و برنامه صورت‌گیرد، از سوی دولت اسلامی و به شکل متمرکز و منظم اعمال می‌شود.

دائره حسبه تمام حوزه عمومی را فرامی‌گیرد و محتسب اختیارات بسیار وسیعی دارد. وسعت آن به میزان وسعت احکام شریعت است. و نه‌فقط معاملات را دربر می‌گیرد بلکه حتی عبادات را نیز شامل می‌شود. محتسب نه فقط نسبت به حقوق مردم (حق‌النّاس) و حقوق مشترک بین خداوند و مردم حساس است، بلکه به‌دنبال آن است که مبادا «حق‌الله» نیز در حوزه عمومی ترک نشود. محتسب می‌تواند مسلمانان را به نماز یادآوری و حتی وادارکند، اگر فراموش کرده یا بی‌توجه ترک کرده‌باشند. محتسب می‌تواند مسلمانی را که بدون عذر شرعی در ملأ عام روزه‌خواری می‌کند از عمل خلافش بازدارد. محتسب می‌تواند افرادی که در حوزه عمومی با لباس نامناسب با شئون اسلامی ظاهر می‌شوند را موظف به رعایت حداقل‌های دینی کند. همین‌گونه اگر کسبه بازار مسلمانان احتکار یا گران‌فروشی یا کم‌فروشی کنند محتسب می‌تواند آنان را ملزم به رعایت انصاف با مردم نمایند. حتی اگر فردی سخنی در تفسیر دین بر زبان راند که خلاف مشهور بود محتسب اختیار نهی وی و جلوگیری از ارائه سخن یا کتابت وی دارد.(۳۰) محتسب اجازه نمی‌دهد هیچ حرامی در حوزه عمومی اتفاق بیفتد یا واجبی ترک شود. شغل او کنجکاوی در فضای عمومی برای رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی است.

محتسب و عوامل دائره حسبه با اجازه قاضی در موارد متعددی حق مجازات فوری متخلف را دارند، که به آن تعزیر گفته می‌شود و بخشی از تعزیرات شرعیه است. به بیان دیگر محتسب می‌تواند از اهرم‌های زیر برای پاک‌سازی فضای عمومی استفاده‌کند: اجبار بر فعل واجبات، و برخی مستحبات و مباحات به شرط مصلحت، اجبار بر ترک محرمات و پاره‌ای مکروهات و مباحات به شرط احراز مصلحت، تعزیر مجرمان و متخلفان به میزانی که کمتر از حد شرعی باشد به جریمه نقدی، حبس و مجازات بدنی (از قبیل شلاق).(۳۱) واضح است که محتسب حق تعرض به حریم خصوصی و خانه‌های مردم را ندارد، مجاز به تجسس هم نیست، به‌شرطی که مورد ارتباطی با حوزه عمومی نداشته‌باشد.

در مواردی‌که تردید است که آیا از مصادیق حوزه خصوصی است یا مشمول حوزه عمومی است، نظر محتسب ملاک است. به عنوان مثال اگر فردی در خانه‌اش دوستان خود را دعوت کرده، و میهمانان در حریم خصوصی مرتکب لهو و لعب می‌شوند بدون اینکه انعکاسی در فضای عمومی داشته‌باشد، آیا این مورد ملحق به حوزه خصوصی می‌شود (و در نتیجه تجسس از آن ممنوع و اغماض از گناهان احتمالی مرتکبه لازم) و یا متعلق به حوزه عمومی است (و در نتیجه منع

گناهکاران و محرمات لازم‌است)؟ مثال دیگر آیا داخل وسیله نقلیه شخصی حوزه خصوصی است یا نه؟

دائره حسبه بی‌شک از اهرم‌های قوی دولت اسلامی برای پاک‌سازی جامعه از امور خلاف شرع است. حاکم اسلامی از طریق نماینده منصوب خود (محتسب) می‌تواند حوزه عمومی را مطابق مذاق شرع سامان دهد. بر این اساس افراد لاابالی و بی‌بندوبار امکان عرض‌اندام در فضای عمومی را خواهندیافت. اما از سوی دیگر اختیاراتِ بی‌حدوحصر محتسب تهدیدی جدی برای حوزه خصوصی است و با اتکای به آن می‌توان تمام آزادی عمل مردم در حوزه عمومی حتی در اعمال خصوصی و شخصی ظاهریشان را سلب کرد. به عبارت دیگر حوزه خصوصی تقریباً به حریم خصوصی خانه تقلیل می‌یابد، و تمامی امور ظاهری انسان حتی اگر کاملاً شخصی و خصوصی باشد خارج از خانه جزء حوزه عمومی محسوب می‌شود و تعیین تکلیف اختصاصی در آن‌ها از دست وی خارج‌شده، حاکم دینی و محتسب در آن‌ها تعیین تکلیف می‌کنند، فرد را به انجام یا ترک اموری برخلاف رضایت شخصی وی مجبور می‌کنند و در صورت تخلف او را مجازات می‌نمایند. محتسب حتی ممکن است آزادی بیان را نیز محدود یا سلب کند.

اگر حاکمی کنترل شدید و توسعه حوزه عمومی را وظیفه شرعی خود بداند دست وی کاملاً باز است. واضح است که با وجود یک دائره حسبه فعال، حوزه خصوصی بسیار کوچک می‌شود و گاهی کاملاً بر حریم خصوصی ـ خانه ـ منطبق می‌شود. در قرائت مشهور اسلامی ـ چه در اهل سنت چه در شیعه ـ حوزه عمومی بسیار گسترده و قوی و حوزه خصوصی (خارج از حریم خصوصی یعنی خانه) بسیار کوچک و ضعیف است.

۸ محدوده اختیارات دولت اسلامی

میزان اختیارات دولت با وسعت حوزه خصوصی و آزادی‌های قانونی مردم نسبت معکوس دارد. در جامعه‌ای که دولت اختیارات مطلقه دارد و قوانین دست او را در تجاوز به حوزه خصوصی شهروندان نبسته است، زندگی خصوصی و آزادی‌های فردی به‌شدت کوچک است. این مشکل اختصاص به جوامع دینی ندارد، بلکه مشکل عمومی همه جوامع انسانی است. در دولت‌های توتالیتر و دیکتاتوری حوزه خصوصی بیش از دیگر جوامع تهدید می‌شود و اصولاً حوزه خصوصی در چنین جوامعی معنا ندارد.(۳۲) اگر دولت دینی نیز مشی توتالیتر یا دیکتاتوری را در پیش‌گیرد، حوزه خصوصی در آن از جوامع غیردینی بیشتر آسیب

می‌بیند، چرا که رهبران توتالیتر یا دیکتاتور خدایان زمینی هستند که به‌جای بهشت الهی، جهنمی انسانی را بر شهروندان خود تحمیل می‌کنند.

در یک جامعه سالم شهروندان برای محدودکردن قدرت دولت، به تقویت «جامعه مدنی» همت می‌کنند. یکی از علائم سلامت جامعه، پیش‌بینی حداقل‌های قانونی برای حوزه خصوصی است که در هیچ شرایطی توسط دولت‌ها قابل نقض نباشد. دولت‌ها با حربه منافع ملی یا مصلحت عمومی همواره به حوزه خصوصی شهروندان تجاوز می‌کنند. مخالفان و منتقدان دولت‌ها بیش از دیگران در معرض مورد تجاوز واقع‌شدن در حوزه خصوصی خود هستند. در جوامع دینی که توسط دولت‌های دینی از قبیل خلافت (در جوامع اهل سنت) و ولایت‌فقیه (در جوامع شیعی) اداره می‌شوند مصلحت سلاح بسیار برنده‌ای است که به‌سادگی حوزه خصوصی را در می‌نوردد.

اگر مصلحت نظام از واجبات شرعیه با اهمیت‌تر تلقی شود،(۳۳) معنای آن این است که دولت اسلامی حق دارد برای رعایت چنین مصلحتی حتی احکام شرع را موقتاً زیرپا بگذارد. لذا اگر مصلحت اقتضا کند حتی تجسس از احوال شخصیه و زندگی خصوصی نیز مباح بلکه واجب می‌شود. مصلحت اکسیری است که هر مسی را طلا می‌کند.(۳۴) به رسمیت شناختن مصلحت بدون حدومرز یا اختیارات مطلقه برای حاکم اسلامی یا دولت اسلامی به معنای اجازه نقض، و ورود در زندگی خصوصی است. محدوده اختیار دولت‌ها در زمان اضطرار می‌باید به دقت در قانون مشخص‌شود و محدوده کوتاه زمانی استفاده از اختیارات اضطراری و لزوم پاسخگویی به اقدامات انجام شده در آن در اولین فرصت می‌باید تضمین شده‌باشد. مصلحت‌سنجی‌های افسارگسیخته به‌ویژه توسط حکام دینی بزرگترین خطر برای زندگی خصوصی و آزادی‌های مشروع است.

برای پرهیز از مفاسد فراوان مصلحت‌های مطلقه می‌باید اولاً: مرزهای ثابت قانونی ـ یعنی حقوق مطلقه آحاد مردم ـ که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیرپاگذاشتن آن‌ها را نداشته‌باشد را به رسمیت شناخت و ثانیاً: لازمه چنین مرزهای ثابت قانونی تعیین دقیق مرزهای ثابت دینی است، مرزهایی که در هیچ شرایطی، در هیچ زمان و مکانی، هیچکس و هیچ مصلحتی، توان تأویل و تفسیر و تغییر و در نوردیدن آن‌ها را نداشته‌باشد. ثالثاً: نهاد تشخیص مصلحت می‌باید مستقل از حکومت باشد. عدم جدایی آن از حکومت، دین را هزینه قدرت سیاسی می‌کند. تبیین و تفسیر دین و مصالح دینی نمی‌تواند به‌عهده حکومت دینی نهاده‌شود. در غیر این‌صورت دین در مخاطره جدی قرارمی‌گیرد. رابعاً: نهاد

تشخیص مصلحت منتخب مردم و در برابر نهادهای قانونی می‌باید مسئول باشد و تحت نظارت جامعه مدنی قرارگیرد. و بالاخره تمرکز قدرت به‌دست یک‌نفر و سپردن اختیارات مطلقه به وی قطعاً در انسان‌های عادی به فساد و زیرپانهادن ضوابط دینی می‌انجامد.(۳۵)

۹.ارتقای وجدان دینی

به نظر می‌رسد تمسک فراوان به فریضه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر (بدون رعایت ظرایف آن)، پیش‌بینی نهاد دولتی دائره حسبه، اختیارات مطلقه برای دولت دینی و بالاتردانستن مصلحت نظام از تمامی احکام شرعی، همگی با نیت خیر تقویت دین و تعمیق شریعت پیشنهاد یا عمل شده‌است. اما این چهار راه‌حل از برآورده‌کردن این مقصود خیر عاجز است. با چنین روش‌هایی «ظاهر شریعت» با زور در جامعه مسلط می‌شود، اما به میزانی که مؤمنان یا دولت از «عنصر زور» برای اقامه معروف و ریشه‌کن‌کردن منکر بهره برده‌باشند، به همان میزان باطن دیانت و ایمان دینی را تضعیف کرده‌اند. ریا، نفاق و تظاهر به دینداری از عوارض حتمی دین اجباری است. یک حوزه عمومی متشرع با حریم‌های خصوصی ـ خانه‌های ـ منافی شریعت چه ارزشی دارد؟

مؤمنان وظیفه‌ای فراتر از پیامبرشان ندارند. پیامبر(ص) مأمور ابلاغ دین بود، نه تحمیل و اکراه و اجبار بر دین.(۳۶) فریضه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر یکی از احکام شریعت محمدی است و می‌باید در متن دین رحمت معنی‌شود. معنای آن زمینه‌سازی و بسترسازی و تسهیل انجام معروف و ترک منکر است. اقناع تارکان معروف و فاعلان منکر هدف این فریضه مترقی است. مهم این است که وجدان دینی جامعه بازسازی شود. عمل ناپسند از یک وجدان ضعیف و غافل سرمی‌زند. اجبار به ظاهر عمل بدون درمان وجدان دینی بیمار، راه‌حل صحیح مشکل نیست. خداوند از بندگانش ایمان و عمل صالح را آزادانه و با اختیار خواسته‌است.(۳۷) اگر قرار بر اجبار و اکراه بود خداوند بر چنین اجباری احق و اولیٰ بود.(۳۸) او حتی به پیامبرش نیز اجازه نداده از حربه زور و اجبار در دین استفاده‌کند.(۳۹) شرط احتمال تأثیر در فریضه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر ناظر به همین نکته ظریف است.

پرداختن به دینداری دیگران نیازمند تدوین قانون است، قانونی که حداقل‌های ثابت و غیرقابل تأویل و تغییر زندگی خصوصی را به‌رسمیت شناخته‌باشد. دائره حسبه لزومی ندارد که یک نهاد دولتی باشد، چنین نهادی می‌تواند توسط مردم و

به‌عنوان یکی از نهادهای جامعه مدنی درآید. نهاد مدنی حسبه در صورتی‌که مبتنی بر قانون فوق باشد امری قابل دفاع خواهدبود و از بسیاری مفاسد اجتماعی جلوگیری می‌کند. اندیشه اسلامی با دولت مطلقه و مصلحت غیرمقید به مرزهای ثابت دینی بیگانه است. قاعده فقهی بسیار مهم احتیاط در دماء، نوامیس، اعراض، و اموال ارائه‌کننده حداقل‌های ثابت دینی است، با به‌رسمیت‌شناختن این حداقل‌ها و تدوین قوانین بر مبنای آن‌ها، حوزه خصوصی در جامعه‌اسلامی از دست‌درازی‌های حکام و دینداران قشری مصون خواهدبود.

با رعایت چنین نکاتی حوزه خصوصی و حوزه عمومی در جامعه اسلامی به تعادل خواهندرسید. ریشه‌های این نقطه تعادل در متون اصیل اسلامی فراوان است، اگرچه مسلمانان به‌تدریج از آن غفلت کرده‌اند. رسیدن به این نقطه تعادل که حوزه خصوصی در کنار حوزه عمومی در چهارچوب ضوابط دینی با سلامت کارکرد لازم خود را داشته‌باشد، در گرو «اجتهاد نوین» و نگاهی تازه به میراث کهن است. نگارنده به ارائه چنین رویکردی بسیار امیدوار است. باشد که تحلیل انتقادی دشواری‌های حوزه خصوصی در اندیشه رایج اسلامی ما را به وضعیت مطلوب حوزه عمومی و خصوصی در جامعه اسلامی رهنمون کند، وضعیتی که هم حقوق حوزه خصوصی ادا شده‌باشد هم حقوق حوزه عمومی. تفصیل این وضعیت را می‌باید در مجال و مقالی دیگر پی‌گرفت. انشاء الله.

یادداشتها:

1. Gavision, R. , Privacy: Legal Aspects, International Encyclopedia of Social and Behaviourical Sciences, 2001, P. 12067.
2. Public sphere and private sphere, Dictionary of the Social Sciences, Oxford , 2002 , p.392.

۳. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن ۱۹۹۴ م، ص ۹۵ و ۹۹ تا ۱۰۸.

۴. شیخ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۱ ه ق ج ۲ ص ۵۳۹ : فی وجوب حفظ اعراض المسلمین و اسرارهم... ان مضمونها مطابق للاصل.

۵. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء ص ۳۷ ؛ شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج۲ ص ۴۵ چاپ سنگی.

۶. قرآن‌کریم، سوره آل عمران ۳، آیه ۱۹: ان الدین عند الله الاسلام.

و سوره حج۲۲، آیه ۷۸ : ملة ابیکم ابراهیم هو سما کم المسلمین من قبل.

۷. منتظری، پیشین ج ۲ ص ۵۴۴ : ان هذا السنخ من المعاصی الجنسیة الشخصیة الخفیة لا یجوز التفتیش عنها و التجسس علیها و یکون المطلوب شرعا استتارها.

۸. منتظری، پیشین، ج ۱ ص ۴۹۹.
۹. قرآن‌کریم، سوره نساء آیات ۶۰ـ ۵۸، سوره نور، آیه ۶۲ و ۶۳، سوره نساء آیه ۶۵ و ۱۰۵.
۱۰. رجوع کنید به تفاسیر قرآن‌کریم (شیعه و سنی) ذیل آیه ۶ سوره احزاب .
۱۱. رجوع کنید به محقق نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، و علامه حلی، کشف المراد، بحث امامت.
۱۲. نقد «نظریه نصب» را مفصلا در سلسله مقالات «حکومت انتصابی» آورده‌ام، ماهنامه آفتاب. تهران ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۱.
۱۳. ثقة الاسلام کلینی، الکافی، کتاب الایمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۴، ج ۲ ص ۳۵۵.
۱۴. کلینی، پیشین، ج ۲ ص ۳۸۵، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۲.
۱۵. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۶، حدیث ۶، ج ۱۸ ص ۳۲۸.
۱۶. سنن البیهقی ج ۸ ص ۳۳۳، کتاب الاشربه، باب ما جاء فی النهی عن التجسس، تفسیر القرطبی، ج ۱۶، ص ۳۳۳.
۱۷. آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر، نوشتار هشتم همین کتاب.
۱۸. قرآن‌کریم، سوره حجرات ۴۹، آیه ۱۲.
۱۹. قرآن‌کریم، سوره بقره۲، آیه ۱۸۹.
۲۰. قرآن‌کریم، سوره نور ۲۴، آیه ۲۷.
۲۱. کنز العمال، ج ۳ ص ۸۰۸، کتاب الاخلاق من قسم الافعال، باب ۲، حدیث ۸۸۲۷
۲۲. رجوع کنید به کتاب الحدود، به عنوان نمونه، شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۶۶۰.
۲۳. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۲، کتاب العلم، باب ۳۳، حدیث ۷، وسائل الشیعه، ج ۱۳ ص ۳۸۱، احکام الوصایا، باب ۱۷ حدیث ۲. «ان لصاحب المال ان یعمل بما شاء مادام حیا».
۲۴. به عنوان نمونه مراجعه کنید به منتظری، پیشین، ج ۱ ص ۴۹۵.
۲۵. پیشین، ج ۱ ص ۲۷.
۲۶. برای نمونه رجوع کنید به سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، رسالة فی الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۵ ص ۳۹۹.
۲۷. سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۱ ص ۴۸۱ مسئله ۱۱.
۲۸. ابن خلدون، المقدمة، ص ۱۵۸، فصل ۳۲ از فصل ۳ کتاب اول.
۲۹. ابن الاخوة، معالم القربة فی احکام الحسبه، ص ۲۲.
۳۰. پیشین، ص ۲۹.
۳۱. الماوردی، الاحکام السلطانیة، بحث الحسبه، ص ۲۵۱.
32. Arendt ،Hannah, The origin of Totalitarianism ،New York 1951.
۳۳. کدیور، مقاله قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۱۱۱ – ۱۳۵.
۳۴. کدیور، روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی،

ص ۵۷۱ — ۵۶۰.

۳۵. کدیور، حکومت دینی و مصلحت، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی ص ۲۵۶ — ۲۵۴.

۳۶. ما علی الرسول الا البلاغ (سوره مائده آیه ۹۹)، لا اکراه فی الدین (سوره بقره آیه ۲۵۶).

۳۷. فمن شاء فلیؤمن فمن شاء فلیکفر (سوره کهف آیه ۲۹).

۳۸. و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، سوره یونس، آیه ۹۹.

۳۹. فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر، سوره غاشیه، آیه ۲۲_۲۱
ولو شاء الله ما اشرکوا و ما جعلناک علیهم حفیظا و ما انت علیهم بوکیل، سوره انعام، آیه ۱۰۷.

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

نوشتار چهارم

امام سجاد(ع) و حقوق مردم[1]

از امامان خود چه می‌دانیم؟ درباره آن‌ها چه آموخته‌ایم و چه آموزش داده‌ایم؟ در بررسی منصفانه درمی‌یابیم که دانسته‌های ما درباره ائمه(ع) اطلاعاتی تاریخی است: نام، کنیه، لقب، نام پدرومادر، نام فرزندان، تاریخ و محل تولد، تاریخ و محل وفات، مدفن و نحوه شهادت، نام خلفا و سلاطین معاصر ایشان، فضائل و مناقب و احیاناً چند تذکر اخلاقی. حال آنکه آشنایی با امامان به‌عنوان اُسوه‌های زندگی و کارشناسان مذهب وحی که گفتار و کردارشان حجت شرعی است به اطلاعاتی فراتر و عمیق‌تر محتاج است.

امامان در مواجهه با مسائل عصر خود شیوه خاصی داشته‌اند و برای راهنمایی پیروانشان خطبه‌هایی ایرادکرده، نامه‌هایی نوشته و کلمات حکمت‌آمیزی ابراز کرده‌اند. واضح است که بخشی از آن اعمال و اقوال ناظر به شرایط خاص زمانی و مکانی ایشان است و به تاریخ پیوسته است. از این بخش شیوه‌های خاص مواجهه امامان با وقایع مختلف قابل استخراج است این شیوه‌ها لزوماً وابسته به گذشته نیست و می‌تواند عام باشد. به‌علاوه در میراث علمی امامان بخشی فراتر از شرایط خاص زمانی و مکانی است و ارائه‌کننده قواعد عمومی و اصول کلی در زمینه اعتقادات، اخلاق و جنبه‌های مختلف شریعت است.

برای اقتدا به یک اسوه می‌باید آن شیوه‌های عام و این قواعد و اصول کلی را از او آموخت و به‌کار بست. بدون اطلاع از این قواعد و اصول اقتدا به ایشان و

---

۱. روزنامه صبح *امروز*،تهران،۲۹ فروردین ۱۳۷۹، صفحه ۸

پیروی از آن‌ها در حد یک ادعا باقی می‌ماند. وقتی نمی‌دانیم امامان چه ضوابط و قواعدی در برخورد با جنبه‌های مختلف زندگی ارائه‌کرده‌اند و با مسائل گوناگون عصر خود با چه شیوه‌هایی مواجه شده‌اند تشیع ما در یک احساس و عاطفه و شوری بی‌شعور باقی‌می‌ماند. با چنین سطح نازل معرفتی اگر سمت و سوی زندگی فردی و اجتماعی ما با سمت و سوی امامانی که دوستشان داریم در تناقض باشد نباید تعجب کرد. یکی از رازهای عقب‌ماندگی فردی و اجتماعی ما جهل به منش و روش پیشوایانمان است.

یکی از امامانی که به‌شدت در حق او جفا شده و پیروانش از عمق تعالیم او غافلند امام سجاد علی‌بن‌الحسین(ع) است. در تعالیم امام زین العابدین(ع) (۹۴ـ۴۸ هجری) از دو زاویه می‌توان مطالعه‌کرد. یکی سیره عملی و دیگری آثار علمی به‌جا مانده. میراث علمی امام سجاد(ع) نیز به سه بخش مجزا قابل تقسیم است: اول، ادعیه امام سجاد(ع). به قول روان‌شاد شریعتی «او زیباترین روح پرستنده» است. دعای ابوحمزه ثمالی نمونه‌ای از دعاهای این امام همام است. بخشی از ادعیه امام علی‌بن‌الحسین(ع) در «صحیفه سجادیه» گردآوری شده‌است. دوم، رساله حقوق که موضوع بحث این مقاله است. بالاخره سوم، دیگر روایات امام زین العابدین که غالباً تعالیم اخلاقی است. در این مجال به مطالعه و بررسی رساله حقوق امام سجاد که در حقیقت نامه ایشان به یکی از یارانشان است می‌پردازیم. به این امید که در فرصت‌های دیگر توفیق بحث در سه محور دیگر (سیره عملی، ادعیه و روایات اخلاقی) تعالیم امام علی‌بن‌الحسین(ع) نصیب شود، ان شاء الله.

در بحث از رساله حقوق ابتدا به اجمال به معرفی منابع رساله، ارزیابی سندهای رساله، تعیین صحیح‌ترین متن رساله از میان نسخ متفاوت آن و گزارش اجمالی مقدمه و دسته‌بندی عناوین حقوق پنجاه‌گانه می‌پردازیم. سپس به تفصیل مراد از «حق» در رساله حقوق را تشریح خواهیم‌کرد برای نیل به این مهم، اصلاحات مختلف حق را در آیات و روایات و نیز در فلسفه، کلام اخلاق و فقه از هم تفکیک‌کرده، حق مورد نظر امام سجاد(ع) را با حق مورد بحث در فلسفه حقوق و فلسفه سیاست و علم حقوق مقایسه می‌کنیم. در پایان به‌عنوان نمونه بخش حقوق اساسی رساله یعنی حقوق سلطان و مردم بر یکدیگر را مورد تحلیل قرارخواهیم‌داد. تحلیل انتقادی میراث علمی امامان(ع) کوششی است برای احیای راه و روش آن اسوه‌های جاوید. پیشاپیش از تذکرات، پیشنهادات و انتقادات محبان اهل بیت(ع) استقبال می‌کنم.

منابع و اسناد رساله حقوق

قدیمی‌ترین منابعی که «رساله الحقوق» را نقل کرده‌اند عبارتند از: اول، حسن‌بن‌علی‌بن‌حسین‌بن‌شعبه حرانی (متوفی ۳۸۱) در کتاب «تحف العقول». دوم: ابوجعفر محمدبن‌علی‌بن‌بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۲) در سه اثر خود یعنی «من لا یحضره الفقیه» (باب الحقوق، حدیث۱، ج ۲ ص ۶۱۸) کتاب «الخصال» (ابواب الخمسین و مافوقه. حدیث ۱،ج۲ ص ۱۲۶) کتاب «المجلس» یا «الامالی» (مجلس ۵۹ صفحه ۲۲۲) و بالاخره ابونصر حسن‌بن‌فضل‌بن‌حسن طبرسی (فرزند صاحب مجمع البیان، قرن ۶) در کتاب «مکارم الاخلاق» (صفحه ۲۳۰).

در جوامع روایی متأخرتر (قرن ۱۰ و ۱۱) ملا محسن فیض کاشانی در «الوافی» و شیخ حر عاملی در «وسایل الشیعه» (ابواب جهاد النفس باب ۳، ج ۱۱ ص۱۳۱). رساله حقوق را از «من لایحضره الفقیه» صدوق گزارش کرده‌اند. اما ملامحمدباقرمجلسی در بحارالانوار آن‌را از «تحف العقول» نقل کرده است.

از پنج منبع اصلی، رساله حقوق، در دو کتاب «تحف العقول» و «مکارم الاخلاق» فاقد سند است. سند رساله در کتاب «الامالی» همان سند کتاب «من لایحضره الفقیه» است. بنابراین رساله مجموعاً دو سند دارد یکی طریق خصال و دیگری طریق من لا یحضره الفقیه. راوی مباشر رساله حقوق جناب ثابت‌بن‌دینار مشهور به ابوحمزه ثمالی (متوفی۱۵۰) از اصحاب کبار چهار امام (سجاد، باقر، صادق و کاظم)(ع)می‌باشد. در طریق «خصال» علی‌بن‌احمدبن‌موسی توثیق نشده‌است. و در طریق «من لا یحضره الفقیه» نیز جعفربن‌محمدبن‌مسرور از مشایخ صدوق به همین مشکل مبتلا است. اگرچه صدوق از وی با ادعیه «رضی الله عنه» و «رحمه الله» یاد می‌کند اما مبنای رجالی «مشایخ الثقه ثقه» پذیرفته‌نیست.

اگر رساله حقوق محتوی فقهی داشته‌باشد، دو سند رساله ضعیف ارزیابی می‌شود.(۱) لازم به ذکراست نجاشی (متوفی ۴۵۰) در کتاب «رجال» خود، طریق دیگری برای رساله حقوق امام سجاد(ع) منقول از ابوحمزه ثمالی ذکرکرده‌است، که فارغ از محمدبن‌فضیل که مشترک بین دو راوی هم طبقه ضعیف و موثق است (معجم رجال‌الحدیث ج۳ ص ۳۹۲) سند آن صحیح می‌باشد، هرچند جناب نجاشی متن رساله را متذکر نشده‌است. به‌هرحال رساله حقوق در صناعت فقهی به شکل سندی مبتلی است.

تعیین متن اصح و گزارش اجمالی مفاد رساله

در مقایسه منابع اولیه رساله در می‌یابیم که متن رساله در کتاب «من لا یحضره

الفقیه» از همه مختصرتر است و رساله با عبارت «و حق‌الله الاکبر علیک» بدون ذکر مقدمه آغاز می‌شود. متن رساله در «خصال» همان متن منقول در «من لا یحضره الفقیه» است با این تفاوت که در «خصال» رساله با مقدمه‌ای در گزارش اجمالی حقوق آغاز می‌شود. حقوق مورد بحث در این دو منبع پنجاه و یک حق است. اما در مقدمه خصال نامی از «حق حج» برده نشده‌است. اما متن رساله در «تحف‌العقول» با آن‌چه صدوق در کتب سه‌گانه‌اش نقل‌کرده، اختلاف فراوان دارد. اگرچه نسخه «تحف‌العقول» همانند نسخه خصال حاوی مقدمه در گزارش اجمالی حقوق است، اما در مجموع در عبارات تحف‌العقول شرح و بسط بیشتری دیده‌می‌شود و متن خالی از کلمات مبهم، مغشوش یا نامفهوم و تکرار مخل نیست که «علت آن‌را تصرف ناسخان باید دانست.»(۲)

شماره حق‌ها در «تحف‌العقول» چه در مقدمه اجمالی چه در تفصیل متن، پنجاه حق بدون ذکر حق حج است. با عنایت به سند نسخه صدوق در هر سه کتابش و مرسل‌بودن نسخه «تحف‌العقول» و استحکام عبارات نسخ صدوق در مقایسه با عبارات نسخه تحف و رواج کتاب «من لا یحضره الفقیه» و زوائد نسخه تحف نسبت به نسخ صدوق در مجموع رساله منقول شیخ صدوق به ویژه نسخه خصال به عنوان متن اصح انتخاب می‌شود. رساله حقوق با این عبارت آغاز می‌شود: «بدان که خداوند عزّوجل را برتو حق‌هاست. که تورا فراگرفته‌است. در هر جنبشی و آرامشی، یا حالتی یا در هرجایی که در آن فرود آیی، یا در هر عضوی که آن‌را بگردانی، یا در هر ابزاری که در آن تصرف کنی. پس بزرگترین حق‌های خداوند تبارک و تعالی بر تو آن است که برای خود واجب‌ساخته که آن اصل حق‌هاست. پس آن‌چه بر تو برای خودت واجب‌ساخته، از سرتا به‌پاست. با اندام‌های گوناگونی که تو داری.»

پنجاه و یک حق مورد بحث رساله به ترتیب زیر طبقه‌بندی شده‌است:

اول: حق خداوند (حق ۱)

دوم: حق نفس و حقوق اعضای بدن: زبان، گوش، چشم، دست، پا، شکم، عورت. (حقوق ۲ تا ۹)

سوم: حق افعال عبادی: نماز، حج، روزه، صدقه، قربانی (حقوق ۱۰ تا ۱۴)

چهارم: حقوق سائسان و رعایا: سلطان، معلم، مالک، رعیت، متعلم، همسر، مملوک (حقوق ۱۵ تا ۲۱)

پنجم: حقوق رحم: مادر، پدر، فرزند، برادر (حقوق ۲۲ تا ۲۵)

ششم: حقوق دیگران: مولی، بنده، نیکوکار، مؤذن، پیش‌نماز، همنشین، همسایه،

رفیق، شریک، وام‌خواه، معاشر، آنکه بر تو ادعایی دارد، آنکه تو بر او ادعایی داری، مستشیر، مشیر، مستنصح، ناصح، کبیر، صغیر، سائل، مسؤول، کسی که تو را مسرور کند، آنکه به تو بد کند، هم‌دینان و اهل ذمه. (حقوق ۲۶ تا ۳۴ و ۳۶ تا ۵۱)

هفتم: حق مال (حق ۳۵)

معانی پنجگانه «حق»

حق از واژه‌های سهل و ممتنع است. هرکسی آن‌را به کار می‌برد و اجمالاً معنای آن‌را نیز درمی‌یابد اما تعریف آن به غایت دشوار است به‌علاوه مراجعه به موارد استعمال آن در قرآن و روایات از یک‌سو و متون فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی از سوی دیگر و نیز در علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست نشان‌می‌دهد که حق معانی و اصطلاحات مختلفی دارد. تمیز این معانی و توجه به تفاوت این اصطلاحات برای رهایی از خلط معنی و اشتراک لفظی ضروری است. حق (و جمع آن حقوق) در پنج معنی و اصطلاح مختلف در علوم و متون یادشده استعمال شده‌است. این معانی و مصطلاحات پنجگانه حق عبارتند از:

اول: حق در اصل به معنای مطابقت و موافقت است، مطابقت با مقتضای حکمت یا مطابقت اعتقاد، قول یا فعل، واقع و نفس‌الامر(۳) حق نقیض باطل، ضلال وغی است و به معانی موجود ثابت و صادق به‌کار رفته‌است و یکی از اسمای حسنای خداوند «حق تعالی» است. حق در این معنی به صورت غیراضافی استعمال می‌شود و صفت اعتقاد، قول و فعل واقع می‌شود.(۴) حق به این معنی در لسان قرآن‌کریم و متون فلسفی و کلامی فراوان استعمال شده‌است. «لا تلبسوا الحق بالباطل» (بقره/۲۶). «انا ارسلناک بالحق» (بقره /۱۱۹) «الحق من ربک» (بقره/۲۴۷). «الوزن یومئذ الحق» (اعراف/۸) «فذلکم الله ربکم الحق» (یونس/۳۲). «خلق السموات والارض بالحق» (جاثیه /۲۲).

دوم: حق در معانی دوم تا پنجم همواره به صورت اضافی استعمال می‌شود و حق مضاف است. در دومین معنی حق همواره به خداوند اضافه شده‌است: حق‌الله، «حقوق الله یعنی واجب، لازم»(۵) در این اضافه، خداوند جاعل حق است (نه ذی حق)، حق‌الله یعنی «ما یجب عن الله». آن‌چه از جانب خدا جعل‌شده و عمل به آن لازم شده‌است. حق‌الله به این معنی مرادف حکم‌الله، تکلیف الهی وظیفه الهی است. «من له الحق یا ذی حق» می‌تواند خداوند، انسان‌ها، اشیاء، طبیعت، جانداران و گیاهان باشد. مثلاً حق مادر یعنی وظایفی که خداوند نسبت به مادر انسان تعیین کرده‌است، حق مال یعنی تکلیفی که خداوند نسبت به ما یملک انسان مقرر

کرده‌است. استعمال واژه حق در این مورد این امتیاز را بر واژه حکم، تکلیف یا وظیفه دارد که در حق به ذی‌حق توجه شده‌است. حق به این معنا بر خلاف معنای اول از اعتبارات و مجعولات است و حذف آن و جایگزینی «حکم الهی» به جای آن هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند، حق به این معنا اعم از احکام الزامی و غیرالزامی و شامل امور حقوقی و اخلاقی است و در اموری که ترک آن جرم و مجازات دنیوی محسوب‌می‌شود منحصر نمی‌باشد. حق‌الله به معنای یادشده در روایات و متون اخلاقی فراوان استعمال شده‌است.

سوم، حق‌الله و حق‌النّاس. خمس، زکات، اوقاف عامه و حد زنا و لواط از مثال‌های «حق‌الله» محسوب می‌شوند. در مقابل اموری از قبیل نکاح، طلاق، قصاص، دین، قرض، غصب، وکالت، نسب و وصیت «حق‌النّاس» محسوب می‌شوند. حق به این معنا اصطلاح خاص فقهی در ابواب قضا، شهادت و حدود است.(۶) از این زاویه دعاوی و مرافعات بر دو قسم است. مرافعاتی که شاکی خصوصی دارد، که از آن به «حق‌النّاس» تعبیر می‌شود و مرافعاتی که شاکی خصوصی ندارد و احکام الهی زیرپا گذاشته شده‌است به «حق‌الله» تعبیر می‌شود. در برخی مرافعات نیز هر دو حیثیت می‌تواند موجود باشد از قبیل حد قذف و حد سرقت.

حق‌النّاس یعنی آن‌چه از جانب خداوند برای مردم جعل شده‌است و امر آن در چارچوب شرع به‌دست مردم سپرده‌شده‌است. بنابراین اضافه حق به مردم اضافه حق به ذی حق و اضافه ملکیه است. مراد از ناس اسم جمع و عامه مردم نیست، بلکه آحاد مردم اراده‌شده یعنی تعلق خاص مطرح است نه حیثیت عمومی، حق‌الله در این معنا یعنی آن‌چه از جانب خداوند برای جریان ضوابط دینی در جامعه واجب شده‌است، به عبارت دیگر حق‌الله کنایه از «حق دین‌الله» است، که از آن به «حیثیت عمومی در جامعه دینی» می‌توان تعبیر کرد. اضافه حق‌الله اضافه حق به ذی‌حق است و با حق‌الله به معنای دوم (اضافه حق به جاعل حق) تفاوت دارد. بین حق‌الله و حق‌النّاس در کیفیت اثبات در محکمه، تعداد شهود، جنسیت شهود، چگونگی اقرار، نحوه به جریان افتادن محاکمه. پس گرفتن اقرار، علم قاضی و عفو مجرم تفاوت است.

حق چه در حق‌الله و چه در حق‌النّاس آن بخشی از احکام شرعی است که زیرپا گذاشتن آن شرعاً جرم محسوب‌می‌شود و مجازات دنیوی در پی دارد. حال آنکه حق در معنای دوم چنین التزامی به دنبال نداشت به عبارت دیگر حق در معنای سوم (حق‌الله و حق‌النّاس) حیثیتی حقوقی (به معنای مصطلح در علم

حقوق) دارد و در موازین اخلاقی خلاصه نمی‌شود. این دو از اصطلاحات حقوقی جزایی در اسلام هستند و از اعتباریات و مجعولات شرعی و به عبارت دیگر از «احکام شرعیه» به حساب می آیند. مجموعه حق‌الله و حق‌النّاس به این معنا اخص از «حق‌الله» به معنای قبلی است.

چهارم: حق در مقابل حکم، حق به این معنی اصطلاحی فقهی است و در ابواب معاملات استعمال می‌شود. حق مالکیت، حق حضانت، حق شفعه، حق خیار، حق اولویت از مثال‌های این معنی از حق به حساب می آیند. وضعیات شرعی بر دو گونه‌اند: یا حقند یا حکم. حق به معنای چهارم سه ویژگی دارد: اول، قابل استفاده است، دوم، قابل‌انتقال است. سوم، قابل توریث است، حال آنکه حکم وضعی نه قابل اسقاط است، نه قابل‌انتقال و نه قابل به ارث گذاشتن.(۷) حق به این معنی نوعی مجعول شرعی است و اضافه آن همواره اضافه بیانی است یعنی حقی که جنس آن ملکیت یا حضانت است. حق به این معنی از دو معنای قبلی حق اخص است. یعنی هر حق مقابل حکم حق‌النّاس است. اما هر حق‌النّاس حق (مقابل حکم) نیست، حق به معنای چهارم قسیم عین خارجی و منفعت است. شیء قابل‌انتقال یا عین است یا منفعت یا حق. حق به این معنی حکایت از نوعی تعلق و وابستگی به ذی‌حق می‌کند و می‌توان آن‌را یکی از احکام خاص شرعی با سه صفت یادشده دانست.

پنجم: حق در مقابل تکلیف. حق حیات، حق مقاومت در مقابل ظلم، حق مساوات در برابر قانون، حق تصرف و تعیین سرنوشت، حق انتخاب عقیده و دین، حق برخورداری از دادرسی عادلانه، حق انتخاب شغل ومسکن، حق امنیت، حق آزادی، حق تأمین‌اجتماعی از جمله مصادیق حق به معنای پنجم است. این حقوق در آغاز به عنوان حقوق فطری یا حقوق طبیعی معرفی می‌شدند. اما به تدریج ماهیتی کاملاً عرفی، وضعی و قراردادی یافت و از لوازم انسان از حیث انسان بودن او شمرده‌شد. این حقوق فراتر از عقیده، دین و ایدئولوژی خاصی تعریف‌می‌شود. منشاء این حقوق بشری و قراردادهای انسانی است. وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی زاییده حقوق است. هیچ مقام و قانونی نمی‌تواند این حقوق را از انسان سلب کند. مراد از حق (به این معنی) اموری است که حداقل یک زندگی سالم انسانی را ممکن می‌سازد. اموری که اگر از سوی کسی زیرپا گذاشته‌شد. «جرم» محسوب‌می‌شود و می‌توان از متجاوز به این حریم به دادگاه شکایت کرد. نه اینکه ناقض حق تنها مرتکب معصیت دینی شده‌باشد و در آخرت مؤاخذه شود. مجموعه این حق‌ها «علم حقوق» را شکل می‌دهد که با علم اخلاق مرز مشخصی

دارد. زیرپا گذاشتن معیارهای اخلاقی لزوماً مجازات دنیوی در پی ندارد. حال آنکه نقض حقوق جرم است و مستوجب مجازات دنیوی است. هرگاه در علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست از «حق» بحث‌می‌شود، مراد این معنای پنجم است. مراد از حق در حقوق بشر نیز همین معناست.

حق (به این معنا) در متون دینی به‌کار نرفته‌است، اما با عنایت به اینکه اکثر مصادیق حقوق به این معنی عقلایی هستند می‌توانند در زمره امضائیات دین به‌حساب آیند. به ویژه اینکه اکثر حقوق یادشده نه تنها با تعالیم اسلامی منافاتی ندارند بلکه در راستای اهداف متعالی دین نیز قراردارند. ریشه الهی قائل شدن برای حقوق بشر نه تنها از قدر و قیمت این حقوق نمی‌کاهد بلکه بر عکس ضمانت اجرایی آن‌را بیشتر می‌کند، چرا که با ضمیمه شدن عقاب اخروی به مجازات دنیوی برای ناقض و ثواب اخروی به پاداش دنیوی برای رعایت‌کننده آن‌ها پشتوانه این حقوق مضاعف می‌شود. دستگاه حق محور بشری (فارغ از تکلیف دینی) و دستگاه تکلیف مدار دینی (فارغ از حقوق انسانی) و دستگاه مشتمل بر حقوق انسانی و تکالیف الهی را در مجالی دیگر با هم مقایسه‌کرده‌ام(۸) در این مجال غرض تنها تذکر تفاوت معنای حق در ادبیات علوم انسانی معاصر و ادبیات سنتی دینی است.

مراد از «حق» در رسالهٔ حقوق

اکنون نوبت پاسخگویی به سؤال اصلی این بخش رسیده‌است: مراد از «حق» در رساله حقوق امام سجاد(ع) چیست؟ کدام‌یک از معانی پنجگانه حق مورد نظر امام زین‌العابدین(ع) بوده‌است؟ واضح است که امام علی‌بن‌الحسین(ع) از حق، معنای پنجم یعنی حق مقابل تکلیف (یا حقوق مقابل اخلاق)، معنای چهارم یعنی حق در مقابل حکم با سه ویژگی یادشده، معنای سوم یعنی حق‌الله یا حق‌النّاس یا مجموعه حق‌الله و حق‌النّاس و معنای اول حق یعنی حق نقیض باطل و اعتقاد و قول و فعل مطابق یا واقع را اراده نکرده‌است، بلکه مراد امام سجاد(ع) از حق، حق به معنای دوم است. حقوق الهی در این رساله یعنی احکام، وظایف و تکالیف الهی و آن‌چه از جانب خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان واجب شده‌است. حقوق مورد بحث رساله، نه حق به معنای فلسفی و کلامی آن است، نه حق به معنای دوگانه فقهی یعنی اصطلاح فقهی جزایی حق‌الله و حق‌النّاس و اصطلاح فقهی معاملی حق در مقابل حکم. واضح‌است که رساله حقوق دربردارنده حقوق بشر به معنای مصطلح آن نیز نیست. بلکه این رساله دربردارنده وظایف شرعی یک

مؤمن نسبت به خداوند، اعضاء، اعمال، اقربا، اصناف اجتماعی و مال خود است واژه حق را در رساله می‌توان بدون هیچ اشکالی به حکم، یا وظیفه یا تکلیف تبدیل‌کرد. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست، بلکه احکام غیرالزامی (استحبابی) را نیز دربرمی‌گیرد.

حقوق مورد بحث رساله منحصر به احکامی نیست که نقض آن‌ها معصیت (مستوجب مجازات اخروی) باشد، حتی در اموری که نقض آن‌ها به اجرای حد و تعزیر دنیوی منتهی می‌شود منحصر نمی‌شود بلکه رساله حقوق دربردارنده «وظایف اخلاقی» یک مؤمن است. البته این به آن معنی نیست که رساله خالی از تکالیف فقهی است. اما تکیه بر این نکته است که صبغه غالب رساله فقهی حقوقی نیست. اخلاقی تربیتی است. حقوق و وظایف اخلاقی مورد نظر رساله به طور پراکنده در روایات دیگر امامان مورد بحث قرارگرفته، اما گردآوری و بیان مضبوط و مرتب این حقوق در یک رساله مستقل بی‌سابقه است.

در اینجا تذکر دو نکته لازم‌است: اول در رساله حقوق، از حقوق محیط‌زیست، چهارپایان، گیاهان، امکنه، ازمنه و برخی اشیاء سخنی به میان نیامده‌است. حقوق یادشده در برخی روایات به طور پراکنده مطرح‌شده‌است. بنابراین رساله حاوی تمامی حقوق شرعی نمی‌باشد، بلکه می‌توان گفت تنها اهم این حقوق را مورد بحث قرار داده‌است. دوم: رساله در نهایت اختصار و ایجاز به هر یک از حقوق پرداخته‌است و لزوماً شامل تمامی ابعاد هر حق نمی‌باشد. به عنوان مثال حقوق برادران ایمانی بر یکدیگر که در دیگر روایات مفصلاً آمده‌است بسیار بیشتر از اموری است که در این مورد در رساله مطرح‌شده‌است. می‌توان گفت جوانب هر حق در رساله مورد بحث قرارگرفته نه تمامی ابعاد آن.

با توجه به نقش کارساز و تعیین‌کننده معیارها و ضوابط اخلاقی در جامعه دینی، رساله حقوق در تکوین وجدان اخلاقی جامعه مذهبی می‌تواند سهمی به سزا داشته‌باشد. ارزش‌ها و تذکرات اخلاقی، احکام فقهی و قوانین حقوقی را تلطیف‌کرده و تعمیق می‌نماید. مطمئن‌باشیم بدون رعایت ظرائف مطرح‌شده در رساله حقوق امام سجاد(ع) هرگز نمی‌توانیم شاهد جامعه‌ای پیامبرپسند باشیم. اگر جامعه خود را در رعایت حقوق پنجاه‌گانه امام سجاد(ع) بیگانه و غریب بیابیم، اطمینان داشته‌باشیم تنها در نام و ظاهر مسلمان و شیعه‌ایم به فرموده امام سجاد(ع): «الا وان ابغض الناس الی الله من یقتدی بسنـّة امام و لا یقتدی بعمله» «آگاه باشید مبغوض‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که به سنت امامی اقتدا می‌کند بی‌آنکه به عملش اقتدا کرده‌باشد.»(۹)

حقوق سلطان و مردم در رساله حقوق

از جمله حقوق مورد بحث در رساله حقوق «حق سائسک بالسلطان» و «حق رعیتک بالسلطان» است. «حق فرمانروا این است که بدانی تو وسیله آزمایش او هستی. و او با قدرتی که خدا به او داده‌است آزموده‌می‌شود، و بر تو است که خود را گرفتار خشم او نسازی، و به‌دست خود او را به هلاکت نیندازی و در بدی که به تو می‌کند، شریک او نشوی.» «اما حق رعیت‌هایی که تو بر آنان سلطه داری، این است که بدانی آنان به خاطر ناتوانی خود و قدرت تو رعیت تواند. پس واجب‌است که با آنان به عدالت رفتارکنی، و برای ایشان پدری مهربان‌باشی و نادانیشان را ببخشی و در کیفرشان شتاب نکنی و قدرتی را که خداوند به‌تو عطافرموده سپاس‌گویی.»

سلطان مورد بحث رساله حقوق منحصر در امام(ع) و حاکم عادل نیست. سلطانی که نباید خود را در معرض خشم او قرار داد، حکمرانان و رهبران متعارف جوامع هستند. به عبارتی دیگر امام سجاد(ع) واقع‌بینانه به فرمانروایان نگریسته نه آرمانی و ایده‌آل مآبانه. در زمینه حقوق سلطان بر رعیت (وظایف اخلاقی مردم نسبت به فرمانروایان) دو نکته مطرح‌شده‌است: اول: مردم وسیله آزمایش فرمانروایان هستند. رهبران با قدرتی که در اختیار دارند آزموده‌می‌شوند. نهایت نادانی است که کسی به ابزار آزمایش فریفته‌شود. دوم: مردم حتی‌الامکان خود را گرفتار غضب فرمانروایان نکنند. چرا که مخالفت با رهبران غالباً به محرومیت مردم از حقوق و مزایای اجتماعی می‌انجامد این نیز توصیه‌ای واقع‌بینانه به غالب مردمی است که تاب تحمل شدائد و مشکلات را ندارند. اما در معرض غضب سلطان قرارندادن مساوی مماشات با سیاست‌های نادرست و انفعالی در مقابل ظلم نیست. مبارزه منفی و تقیه نیز با توصیه اخلاقی یادشده قابل جمع است. به‌علاوه اگر مسیر حکومت به بیراهه باطل افتاد وظیفه عالمان دین و مصلحان همان است که پدر بزرگوار امام سجاد(ع) اعلام‌کرد و عمل‌کرد. یعنی حق یادشده غالبی است نه عمومی و دائمی.

اما در زمینه حق رعیت بر سلطان (وظائف فرمانروایان نسبت به مردم) این نکات از رساله به دست می‌آید: اول: اینکه تو سلطانی و آنان رعیت، ناشی از «زور» و سلطه تو است. نه لزوماً لیاقت و فضل تو و بی‌کفایتی آنان. هر قدرت و قوتی تکویناً از خداوند است، خدا را بر این عطا سپاس‌گو. واضح است که مراد این نیست که قدرت هر جائر و ستمگری تشریعاً از خداست تا به جبر و توجیه ظلم منجرشود. دوم: فرمانروا موظف‌است با مردم خود با عدالت رفتار کند. که

«العدل اساس الحکم» عدالت مبنای کشور داری است. سوم: فرمانروا می‌باید برای مردم به مثابه پدری مهربان باشد.

از خطاهای آنان درگذرد و در مجازاتشان شتاب نکند. نسبت به مردم سعه‌صدر داشته‌باشد و اهل مدارا و تساهل و تسامح باشد و از سیاست‌های خشن بپرهیزد. مقایسه این بخش از رساله حقوق با حقوق متقابل والی و رعیت در خطبه‌های ۳۴ و ۲۱۶ نهج‌البلاغه نشان‌می‌دهد که در رساله حقوق تنها بخشی از این حقوق متقابل ـ و نه همه حقوق ملت بر دولت و دولت بر ملت و نه اهم آن‌ها ـ به تناسب شرایط خاص زمان و مخاطب مورد بحث قرارگرفته‌است.

امیدوارم درمجالی دیگر توفیق ارائه مبانی حقوق بشر در تعالیم اهل بیت(ع) نصیب شود.

خلاصه بحث

۱. میراث علمی امام علی‌بن‌الحسین(ع) بر سه قسم است: اول: ادعیه به ویژه در صحیفه سجادیه، دوم: رساله حقوق، سوم: دیگر روایات که غالباً تعالیم اخلاقی است.

۲. قدیمی‌ترین منابعی که رساله حقوق امام سجاد را نقل‌کرده‌اند عبارتند از: تحف العقول، من لا یحضره الفقیه، خصال و امالی صدوق (قرن ۴) و مکارم الاخلاق (قرن ۶).

۳. تحف العقول ومکارم الاخلاق، رساله حقوق را بدون سند ذکر کرده‌اند. راوی مباشر رساله حقوق در سه کتاب صدوق، ابوحمزه ثمالی است.

۴. سند رساله حقوق در من لا یحضره الفقیه و امالی صدوق به واسطه عدم توثیق جعفر بن محمد بن مسرور و سند رساله در خصال به واسطه عدم توثیق علی بن احمد بن موسی به لحاظ استناد فقهی ضعیف است.

۵. متن رساله حقوق در تحف العقول شرح و بسط بیشتری دارد. صحیح ترین نسخ رساله حقوق، منقولات شیخ صدوق به ویژه نسخه خصال است.

۶. در رساله حقوق، پنجاه و یک حق الهی در هفت دسته طبقه‌بندی شده‌است. اول: حق خداوند، دوم: حق نفس و اعضای بدن، سوم: حق افعال عبادی،چهارم: حق سائسان و رعایا، پنجم: حقوق خویشاوندان، ششم: حقوق برخی اصناف اجتماعی، هفتم: حق مالی.

۷. در آیات و روایات و علوم دینی (فلسفه کلام، اخلاق و فقه) و نیز برخی علوم انسانی حق به پنج معنی و اصطلاح مختلف به‌کار رفته‌است.

اول: حق به معنای موجود، ثابت و صادق، نقیض باطل (اصطلاح قرآنی، فلسفی و کلامی)

دوم: حق‌الله مرادف حکم الله به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان اعم از الزامی و غیر الزامی (اصطلاح روایی)

سوم: حق‌الله و حق‌النّاس، اصطلاح حقوق جزایی اسلام در ابواب فقهی قضا، شهادات و حدود.

چهارم: حق در مقابل حکم اصطلاح خاص فقهی در ابواب معاملات با سه ویژگی قابلیت اسقاط، انتقال و توریث.

پنجم: حق در مقابل تکلیف، اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر، آن‌چه از لوازم انسانیت انسان است و زیرپا گذاشتن آن‌ها جرم محسوب‌می‌شود و رعایت آن‌ها حداقل شرایط یک زندگی سالم اجتماعی است.

۸ مراد از حق در رساله حقوق معنای دوم حق است. یعنی احکام و وظایفی که از سوی خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان جعل شده‌است. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست و شامل احکام استحبابی نیز می‌شود. به‌علاوه این حقوق منحصر به احکامی نیست که نقض آن‌ها معصیت (مستوجب مجازات اخروی) محسوب‌شود یا موجب اجرای مجازات دنیوی (حد و تعزیر شرعی) گردد، بلکه رساله حقوق در بردارنده وظایف اخلاقی یک مؤمن است.

۹. رساله حقوق دربردارنده اهم حقوق الهی و وظایف اخلاقی است، نه همه حقوق و وظایف، و در هر حق نیز اهم جوانب آن بیان شده، نه لزوماً همه ابعاد هر حق و وظیفه.

۱۰. با توجه به نقش کارساز و تعیین‌کننده معیارها و ضوابط اخلاقی در جامعه دینی، رساله حقوق امام سجاد(ع) در تکوین وجدان اخلاقی جامعه مذهبی می‌تواند سهمی به‌سزا داشته‌باشد.

۱۱. از جمله حقوق مطرح‌شده در رساله حقوق، حق سلطان بر مردم و مردم بر سلطان است. سلطان مورد بحث رساله، حکمران متعارف جوامع است نه لزوماً امام معصوم و حاکم عادل. به دو مورد از حقوق سلطان بر مردم اشاره‌شده، یکی: مردم وسیله آزمایش فرمانروایان هستند و دیگر اینکه مردم نباید خود را گرفتار خشم فرمانروایان کنند. از جمله حقوق مردم بر سلطان: یکی اینکه سلطان موظف‌است عدالت پیشه کند و دیگر آنکه نسبت به مردم همچون پدری مهربان نسبت به فرزندان خود باشد.

۱۲. حقوق سلطان و رعیت در رساله حقوق در مقایسه با حقوق مشابه در نهج‌البلاغه و دیگر متون دینی، بخشی از این حقوق متقابل است نه حتی اهم آن که به تناسب شرایط زمان و مخاطب مطرح‌شده‌است.

زندان اوین، فروردین ۱۳۷۹ (۱۲ محرم ۱۴۲۱)

یادداشتها

۱. رجوع کنید به معجم رجال الحدیث ج ۳ ص ۱۶۶.
۲. دکتر سید جعفر شهیدی، زندگانی علی ابن الحسین (ع) ص ۱۷۰.
۳. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.
۴. رجوع کنید به صدرالمتألهین، اسفار، سفر اول، منهج ثانی، فصل اول، ج۱ ص ۸۹.
۵. طریحی، مجمع الحرین.
۶. برای نمونه مراجعه کنید به مبانی تکمله المنهاج آیت الله خویی و تحریر الوسیله آیت الله خمینی.
۷. رجوع کنید به مکاسب شیخ انصاری، اوایل بحث بیع و کلیه حواشی مکاسب.
۸ کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، مقاله حق و تکلیف در دین.
۹. تحف العقول، حکمت شماره ۱۷.

نوشتار پنجم

حقوق بشر و روشنفکری دینی[1]

پیشگفتار: *ارتباط میان حقوق بشر و احکام دین اسلام یکی از مهمترین مصادیق چالش میان مدرنیته و سنت است. دین به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین میراث‌های سنت چه نسبتی با احکام حقوق بشر به‌عنوان یکی از محصولات مدرنیت می‌تواند داشته‌باشد؟ پاسخ‌های کلی و گاه مبهمی به پرسش از نسبت احکام دینی و حقوق بشر داده شده‌است، اما هیچ‌یک از این پاسخ‌ها تمام موارد تعارض را مشخص‌نکرده و در ریشه‌یابی این تعارض‌ها، نظریه معتبر و مستحکمی ارائه ننموده‌است. هنگامی که یک پاسخ در مرحله «توصیف» و «توضیح و تبیین» ناموفق باشد، چگونه می‌توان انتظار داشت راه‌حلی کارآمد و برخوردار از حمایت کافی نظری ارائه دهد؟*

مصاحبهٔ حاضر که به‌دلیل اهمیت آن به‌طورکامل و بدون تلخیص در دوشماره مجله ارائه می‌شود با این هدف صورت گرفته‌است که در گام نخست، موارد تعارض و ناهمخوانی احکام دینی و حقوق بشر را «توصیف» کند. پس از استقراء موارد تعارض مصاحبه درصدد «توضیح و تحلیل» ریشه‌ها و چگونگی‌های این تعارض خواهدبود. ارائه «راه‌حل و تجویز» در زمینه ارتباط میان حقوق بشر و احکام اسلامی، گام نهایی است که مصاحبه درصدد برداشتن آن است. به‌دلیل فقدان منابع لازم برای پژوهشگران درقسمت «توصیف» تعارض‌ها، بحث مفصلی

---

۱. مصاحبه مکتوب، مجله *آفتاب*، شماره ۲۷، تیر۱۳۸۲، صفحه۵۹-۵۴ و شماره ۲۸، شهریور۱۳۸۲، صفحه ۱۱۵-۱۰۶.

صورت گرفته‌است. مصاحبه‌شونده کوشیده‌است تا این توصیف را در دو زمینه تکمیل کند. نخست «گسترهٔ» تعارض‌ها را نشان‌داده و موارد و مصادیق این تعارض را برشمرده‌است و دوم به «ژرفای » این تعارض‌ها اشاره‌کرده و نشان داده‌است که این تعارض‌ها تنها به تعارض میان فتاوا و برداشت‌های موجود از دین خلاصه نمی‌شود و گاه ظواهر آیات و روایات مندرج در متون معتبر دینی نیز حکایت از ناسازگاری می‌کنند.

موارد تعارض را تا آنجا که بررسی کرده‌ایم در هیچ‌یک از منابع موجود در زمینه حقوق بشر و احکام شریعت به تفصیل این مصاحبه نمی‌توان یافت. تأکید براین تفصیل به‌دلیل شناخت کامل مشکل و روشن‌شدن دقیق صورت مسأله انجام گرفته‌است. لازم می‌بود که این موارد تعارض به تفصیل شرح داده‌شده و طبقه‌بندی گردند تا بتوان در فضایی روشن و بی‌ابهام به بررسی موضوع پرداخت. شرح این تعارض‌ها به‌ویژه از جانب کسانی که دلبستگی‌های دینی دارند، نشان از مجاهدت فکری عظیمی درجهت بالندگی اندیشه دینی و احیای دین در جهان مدرن دارد.

مصاحبه‌شونده از مدافعان پیام دین در دنیای معاصر است اما با تلاش تحسین‌برانگیز توانسته‌است مانند ناظری بی‌طرف به طرح تعارض میان دین و اصول حقوق بشر بپردازد. این نکته را باید تذکرداد که این توانایی در بی‌طرف‌ماندن و خودداری از داوری ارزشی در مرحله توصیف و تبیین، درس جدی است که می‌توان از مصاحبه ایشان آموخت. به‌همین دلیل در بخش توصیف تعارض‌ها در گزاره‌های آمده در متن مصاحبه هیچ نوع داوری (چه در مورد حقوق بشر و چه درمورد برداشت سنتی از اسلام) نمی‌توان یافت. البته مصاحبه‌شونده، بی‌نظر و بدون موضع‌گیری نیست بلکه به عمد و برای رعایت شیوهٔ علمی طرح بحث در این قسمت از داوری خودداری می‌کند. خوانندگان این مصاحبه باید تا پایان آن صبوری کنند تا دیدگاه کامل مصاحبه‌شونده را در زمینه بحث دریابند. مطمئن هستیم که این صبوری پاداش خود را با خواندن تمامی مصاحبه دریافت خواهدکرد.

دربخش نخست مصاحبه روشن می‌شود که میان تفسر سنتی و متعارف از دین و احکام دینی و حقوق بشر تعارضی بنیادی وجوددارد. تعارضی که برخلاف برخی پاسخ‌های سطحی به‌راحتی نمی‌توان از آن گذشت و با چند نوآوری جزیی به رفع آن نائل گردید. امیدواریم تداوم مصاحبه‌هایی از این‌گونه به تعمیق نواندیشی دینی و بالندگی اندیشه به‌طور عام در جامعهٔ امروز ما بیانجامد. مصاحبه‌شونده چهره‌ی ناشناخته‌ای نیست. به‌عنوان یک مجتهد که علوم اسلامی را

در حوزه خوانده‌است، اینک درمرحله استنباط قراردارد و به‌عنوان فلسفه‌خوانده‌ی دانشگاه، در موقعیت تدریس. با تشکر از تحمل و همراهی ایشان، توجه شما را به متن مصاحبه جلب می‌کنیم.

آفتاب

* * *

به‌نظر می‌رسد توجه به بحث حقوق بشر در سالیان اخیر در آثار شما به‌تدریج روبه افزایش بوده‌است. حقوق سیاسی مردم در اسلام، حق تعیین سرنوشت (۱۳۷۷)، آزادی عقیده و مذهب در اسلام(۱۳۸۰)، معضل بردگی در اسلام معاصر(۱۳۸۲). شما در این مقالات کوشش کرده‌اید نوعی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر ایجادکنید، یا تصویری سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. در این زمینه به‌ویژه دربارهٔ مقالهٔ اخیرتان سؤال‌های فراوانی مطرح است. اجازه دهید بحث را با این سؤال مقدماتی آغازکنم: آیا به‌طور اتفاقی و بدون برنامه‌ی قبلی به بحث حقوق بشر پرداخته‌اید یا شبیه آن‌چه از شما در زمینه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام» منتشر شده‌است، مبتنی بر یک برنامه پژوهشی (Research Program) بوده‌است؟

ازحدود سال ۱۳۶۸ به مطالعه و تحقیق متمرکز در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام پرداختم. این برنامه‌ی پژوهشی هنوز به نیمه‌ی راه نیز نرسیده‌است. حتی موفق نشده‌ام آن‌چه را در این زمینه تدوین کرده‌ام منتشر کنم. به‌نظر می‌رسد موانع بحث، گفت‌وگو و نشر در این حوزه هرروز بیشتر می‌شود. هرچند هنوز ناامید نشده‌ام و به تلاش خود ادامه می‌دهم.

نخستین اشارهٔ قلمی به حقوق بشر از زاویهٔ اندیشهٔ سیاسی در اسلام صورت گرفت. به‌مناسبت پنجاهمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر همایشی در تهران برگزارشد. حق تعیین سرنوشت را به‌عنوان محور حقوق سیاسی مردم در اسلام برگزیدم و بی‌آن‌که به نقد اندیشه‌ی گذشتگان در این زمینه بپردازم بحثی ایجابی و اثباتی ارائه کردم.

قتل فجیع تعدادی از دگراندیشان در پاییز ۷۷ به‌دست برخی مأموران امنیتی، ذهن مرا به‌شدت به خود مشغول کرد. «دین، مدارا و خشونت»، «حق حیات در جامعه دینی» و «حرمت شرعی ترور» عناوین سه بحث در اعتراض به نقض حقوق بشر بود، که سخنرانی اخیر مرا به زندان کشانید. بحث از حق زندگی و ممنوعیت ترور از سرضرورت بود، نه برخاسته از یک برنامه مدون.

سال آخر زندان به‌تدریج به سمت حقوق بشر سوق داده‌شدم. یکباره احساس کردم همهٔ مطالعاتم بر بحث نقد خشونت از سویی و حقوق بشر از سوی دیگر در حوره‌ی اندیشه‌ی دینی متمرکز شده‌است. ترور دکترحجاریان توسط مزدوران گروه فشار در زمستان ۷۸ به این مطالعات دامن زد. یک دوره‌ی کامل فقه را از زاویه حقوق بشر بررسی و یادداشت‌برداری کردم. درباره زاویه نگاه فقها و متشرعان به حقوق انسان تأمل فراوان کردم. متون دینی به‌ویژه قرآن‌کریم و روایات پیامبر(ص) و احادیث ائمه(ع) را باز از منظر حقوق بشر مطالعه کردم. بیشتر خواندم و کمتر نوشتم. مقالهٔ «امام‌سجاد و حقوق مردم» (فروردین ۷۹) حاصل آن دوران است. از نتایج این مقاله این نکته مهم قابل ذکر است که حق به‌کار رفته در رساله حقوق و برخی دیگر از منابع دینی به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان است و با اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر تفاوت بنیادی دارد.

صدور حکم اعدام به جرم ارتداد برای دوست نواندیشم حسن یوسفی‌اشکوری سبب اصلی نگارش مقاله «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» شد. در آنجا ضمن نقد مجازات اعدام برای مرتد در اسلام سنتی، از نفی مطلق مجازات دنیوی به‌واسطه‌ی تغییر دین و عقیده براساس قرائتی تازه از اسلام دفاع کردم.

بالاخره در نیمه سال ۸۰ مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» به نگارش درآمد. این مقاله را نقطه عطفی در زندگی علمی خود می‌دانم. در این مقاله یک تئوری ارائه شد، مدلی که می‌پندارم حلّال بسیاری از مشکلات فراروی اندیشهٔ اسلامی معاصر باشد آن برنامه پژوهشی موردنظر تدوین شده‌بود. کارهای بعدی همگی براساس این برنامه پژوهشی است. به‌عنوان نمونه مقاله بحث‌برانگیز «معضل بردگی در اسلام معاصر» قابل ذکر است که به ممنوعیت و حرمت برده‌داری در زمان حاضر به حکم اولی (نه حکم ثانوی و حکومتی) به واسطه غیرعادلانه‌بودن و غیرعقلایی‌بودن برده‌داری می‌انجامد. کلان بحث «اسلام و حقوق بشر» را تازه آغازکرده‌ام و امیدوارم توفیق تکمیل آن‌را داشته‌باشم.

محورهای شش‌گانه تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

شما در دو مقاله ارتداد و برده‌داری به صراحت گفته‌اید که قرائت سنتی از اسلام یا اسلام تاریخی در این دومورد با حقوق بشر ناسازگار است به‌راستی موارد تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر به همین دومورد منحصر می‌شود؟ اصولاً آیا اسلام تاریخی با حقوق بشر سازگار است؟ آیا در این چارچوب می‌توان به

حقوقی قائل بود که به انسان از آن حیث که انسان است مستقل از دین و فرهنگ و... تعلق بگیرد؟

تعارض اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام با اندیشه حقوق بشر به برده‌داری یا مجازات اعدام مرتد منحصر نمی‌شود. موارد تعارض خیلی بیش از اینهاست. برای عینی‌تر شدن بحث و پرهیز از کلی‌گویی مرادم از اندیشه‌ی حقوق بشر نظام حقوقی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر(۱۹۴۸) میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) است. مرادم از اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام، اسلامی است که جامع الازهر در نزد اهل سنت یا حوزه‌های علمیه نجف و قم در شیعه کانون‌های اصلی آموزش آن هستند و رساله‌های توضیح‌المسائل و کتبی از قبیل العروه‌الوثقی، تحریرالوسیله و منهاج‌الصالحین در فقه فتوایی یا جواهرالکلام، المکاسب، مبسوط سرخسی، مغنی‌ابن‌قدامه و نیل‌الاوطار شوکانی در فقه استدلالی محصول آن است.

احکام شرعی از دیدگاه اسلام سنتی در چندمحور با اسناد حقوق بشر ناسازگار است. به‌عبارت دیگر در مقایسه‌ی اسلام تاریخی با ضوابط حقوق بشر به چندین محور تعارض می‌رسیم. برهریک از این محورها فروع و مسائل متعددی مبتنی است، به‌نحوی که تنها فهرست این مسائل، خود متن یک کتاب را تشکیل می‌دهد. قبل از هر پیش‌داوری یا تحلیل و ریشه‌یابی چاره‌ای جز توصیف این دو وضعیت حقوقی درمقایسه با یکدیگر نیست.

محور اول: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان

در احکام اسلام سنتی تبعیض غیرقابل انکاری بین معتقدان ادیان مختلف می‌یابیم. از این دیدگاه انسان‌ها به سه، بلکه چهار درجه تقسیم می‌شوند. انسان‌های درجه‌یک مسلمانان فرقه ناجیه هستند. انسان‌های درجه‌دو مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند اهل کتاب یعنی مسیحیان یهودیان و زرتشتیان به‌شرطی که شرایط ذمه را بپذیرند و هکذا غیرمسلمانانی که با دول اسلامی معاهد امضا کرده‌باشند، انسان درجه‌سه محسوب‌می‌شوند. دیگر انسان‌ها یعنی کافران حربی که کلیه غیرمسلمانان غیرذمی و غیرمعاهد را دربرمی‌گیرد انسان درجه‌چهار خواهندبود.

انسان‌های درجه‌یک یعنی مسلمانان فرقه ناجیه از تمامی حقوق و امتیازهای دینی برخوردارند. انسان‌های درجه‌دو یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی از اکثر حقوق شرعی برخوردارند، اما از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند. انسان‌های درجه‌سه یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد از اکثر حقوق

شرعی بی‌بهره‌اند و انسان‌های درجه‌چهار یعنی کفار غیرذمی و غیرمعاهد تقریباً فاقد هرگونه حق‌اند و حرمتی ندارند.

این تفاوت‌های شرعی از بدیهیات فقهی است. شیخ‌فضل‌اللـه نوری که از جمله نمایندگان این اندیشه محسوب‌می‌شود، این‌گونه تبعیض‌ها را از ضروریات شرع می‌شمارد و از این زاویه تساوی و برابر حقوق مردم را به باد استهزاء می‌گیرد و آن‌را خلاف شرع می‌شمارد. برابر شمردن آدمیان و دخیل‌ندانستن تفاوت‌های دینی و مذهبی در تبعیض‌های حقوقی معادل خروج از اسلام سنتی است. این تفاوت و تبعیض‌های حقوقی در لابلای کتب و فتاوای شرعی فراوان است، هرچند به خاطر ندارم که این تبعیض‌های سه‌گانه حقوقی جایی استخراج‌شده و درکنار هم قرارگرفته‌باشد. در این مجال به مهمترین تفاوت‌های حقوقی اصناف چهارگانه اشاره می‌کنم.

در مباحث شرعی و احکام فقهی، عنوان «مؤمن» با عنوان «مسلم» تفاوت دارد. مؤمن یعنی مسلمانی که متدین به مذهب حق است. به مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی عنوان «مخالف» اطلاق می‌شود. مثلاً از دیدگاه عالمان شیعه، مؤمن یعنی مسلمان شیعه و مخالف یعنی مسلمان اهل سنت. در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت‌جمعه و جماعت علاوه‌بر اسلام، ایمان شرط است. یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در شش منصب یادشده فاقد شرط لازم هستند. شهادتشان مسموع نیست، قضاوتشان معتبر نیست. نمی‌توانند والی، امام‌جمعه یا امام‌جماعت باشند. البته واضح است که به‌شرط تساوی در مذهب مشکل مرتفع خواهدبود، یعنی مثلاً نسبت به مسلمانان اهل سنت قضاوت یا شهادت آن‌ها پذیرفته‌است.

درمستحقان خمس و زکات ایمان شرط شده‌است. بنابراین به فقیر و مسکین و یتیم مخالف نمی‌توان شرعاً از وجوه شرعی پرداخت‌کرد. خمس و زکات مختص مسلمانان مؤمن است.

در اسلام سنتی حرمت برخی از گناهان مطلق نیست، بلکه نسبی است. یعنی این‌گونه نیست که یک فعل خاص نسبت به همگان گناه و معصیت شمرده‌شود، بلکه تنها ارتکاب آن‌ها نسبت به مؤمنان معصیت است، درحالی‌که انجام آن نسبت به دیگران مجاز و مباح شمرده‌می‌شود. غیبت، بهتان، نمیمه، هجاء از این‌گونه گناهان هستند. غیبت مؤمن حرام است، اما غیبت مسلمان مخالف حرام نیست، یعنی بدون ترس از آخرت می‌توان پشت‌سر مسلمان دیگر مذاهب حرف زد. بهتان به مؤمن حرام است، اما تهمت و افترا به دیگران معصیت و گناه محسوب نمی‌شود

و مباح و مجاز است. نمامی‌کردن و دوبه‌هم‌زنی بین مؤمنین حرام است، اما بین دیگر مسلمانان را به‌هم‌زدن خلاف شرع نیست. هجوکردن مؤمن حرام است، اما هجو و ریشخند دیگر مسلمانان معصیت محسوب‌نمی‌شود. معنای جواز ارتکاب غیبت، بهتان، نمیمه و هجاء در غیرمؤمن این است که غیرمؤمنان در این موارد فاقد احترامند، آبرویشان هدر است، مهدورالاحترامند. به زبان شرعی «عرض محترمه» ندارند. عِرض یعنی آبرو. افراد مهدورالاحترام فاقد امنیت فرهنگی هستند. جوازشرعیِ بهتان برای تخریب شخصیت یک انسان کافی است. زن مؤمنه بنابر احتیاط نمی‌تواند با مرد مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی ازدواج کند یا چنین ازدواجی کراهت دارد. توجه به نکات فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه سنتی مؤمنان انسان درجه‌یک و مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی انسان درجه‌دو محسوب می‌شوند و بین این دوگونه انسان حداقل ده تبعیض حقوقی در شریعت مشاهده می‌شود.

تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات شرعی در اسلام سنتی است. بدن مسلمان ظاهر محسوب‌می‌شود اما یکی از اعیان نجسه کافر است به جمیع اقسامش از مشرک و مرتد و کافر اصلی و کافر ذمی و اهل کتاب. یعنی مطلق غیرمسلمانان نجس محسوب می‌شوند و از نجاست شرعاً باید اجتناب کرد.

یکی از اسباب تحریم در ازدواج کفر است. مسلمان حق ندارد با غیرمسلمان ازدواج کند. چنین ازدواجی شرعاً باطل است. یکی از موانع ارث کفر است، کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، هرچند مسلمان از کافر ارث می‌برد.

از شرایط اجرای قصاص، چه قصاص نفس، چه قصاص عضو تساوی در دین است. لذا مسلمان به‌واسطه قتل کافر کشته نمی‌شود، اما واضح است که کافر به‌واسطه قتل مسلمان قابل قصاص است. حتی اگر کافری توسط کافر دیگری کشته‌شود و قاتل مسلمان شود، اولیای مقتول حق قصاص قاتل را نخواهند داشت. اگر مسلمانی دست کافری را قطع کند، کافر حق مقابله به مثل و قصاص را ندارد.

به لحاظ مالی ارزش مسلمان با ارزش غیرمسلمان کاملاً متفاوت است. دیه یک مرد مسلمان ده‌هزار درهم است. دیه یک مرد ذمی(مسیحی یا یهودی یا زرتشتی به‌شرطی که شرایط ذمه را پذیرفته‌باشد) هشتصد درهم است. اهل کتاب غیرذمی، متدینان دیگر ادیان و مذاهب و کفار و مشرکان اصولاً دیه ندارند، یعنی اگر کسی آن‌ها را بکشد، قاتل نه قصاص می‌شود و نه از قاتل دیه اخذ می‌شود، به‌لحاظ شرعی چنین افرادی «نفس محترمه» نیستند. خونشان احترام ندارد، ارزش ندارد. این دین حق است که باعث احترام جان می‌شود. پایبندی به دین و عقیده باطل

جان انسان را بی‌ارزش می‌کند، کافر در حکم مرده‌است، به‌لحاظ حقوقی چنین افرادی در حکم اموات هستند، از این‌رو نه حق دیه به آن‌ها تعلق می‌گیرد، نه حق قصاص. اگر کسی می‌خواهد جان و مال و ناموس و آبرویش تضمین شود، می‌باید به شرف اسلام مشرف شود و مسلمان شود.

البته اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه با شرایط می‌توانند درجامعه اسلامی از امنیت جانی، مالی و ناموسی بهره‌مند شوند. مهمترین شرط ذمه پرداخت «جزیه» است. جزیه نوعی مالیات است که سالیانه از سوی مردان این سه مذهب به دولت اسلامی پرداخته می‌شود. البته ولی‌امر حق دارد درصورت صلاحدید مازاد بر جزیه نیز از اهل ذمه اخذکند. نحوه پرداخت جزیه می‌باید ذلیلانه باشد و اهل ذمه همواره احساس فرودستی کنند. اهل ذمه حق ندارند کلیسا و کنیسه و آتشکده جدید در دارالاسلام احداث کنند. اگر حکومت اسلامی نسبت به معابد گذشته اهل ذمه احساس خطر کند، حق دارد آن‌ها را خراب کند. اهل ذمه حق ندارند ساختمان‌های خود را مرتفع‌تر از ساختمان مسلمانان بناکنند. آن‌ها حق ندارند در مجامع عمومی به امور خلاف شریعت اسلامی تظاهرکنند. اهل ذمه حق ندارند نسبت به شرکت فرزندانشان در جلسات اسلامی ممانعت به‌عمل آورند. اهل ذمه به محض تخلف در انجام شرایط ذمه، از دارالاسلام اخراج می‌شوند. عقد ذمه نسبت به عرض ذمی یعنی آبروی آن‌ها تضمینی ندارد. یعنی اهل ذمه از غیبت، بهتان نمیمه، هجاء سب، غش و... مصون نیستند. حرمت این‌گونه گناهان درصورتی است که نسبت به مسلمانان اتفاق بیفتد نه مطلقاً. عقد ذمه فقط مختص اهل کتاب یعنی مذهب سه‌گانه است و دیگر کفار از حق انعقاد ذمه محرومند.

از دیگر تفاوت‌های مسلمان و غیرمسلمان عدم جواز خوردن ذبیحه کفار است. مسلمانان تنها می‌توانند از گوشتی تناول کنند که ذابح آن مسلمان بوده‌باشد. چنین شرطی در صید در خشکی نیز جاری است.

یکی از حدود شرعی حد قذف است. قذف یعنی نسبت ناروای روابط نامشروع جنسی به کسی دادن. در اجرای حد قذف، اسلام مقذوف شرط است. یعنی نسبت‌دادن چنین عملی به غیرمسلمان حد ندارد.

شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان مسموع نیست، همچنان که قضاوت آن‌ها برای مسلمانان فاقد اعتبار شرعی است. غیرمسلمانان نه‌تنها درطول حیات بلکه در مرگ نیز با مسلمانان متفاوتند. آنان را نمی‌توان در قبرستان مسلمین دفن کرد. حرمت نبش قبر نیز مختص مسلمین است.

توجه به موارد فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که مسلمان و غیرمسلمان در حقوق شرعی کاملاً متفاوتند و غیرمسلمانان از بسیاری حقوق محرومند. البته مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه از برخی حقوق از قبیل حق حیات و مالکیت برخوردار می‌شوند. با این همه قابل کتمان نیست که اهل ذمه در قیاس با مسلمانان و مؤمنان انسان درجه‌سه محسوب می‌شوند.

پیروان دیگر ادیان و مذاهب یا ملحدان و کفار و مشرکان از دو طریق ممکن است از حقوق شبیه حقوق اهل ذمه برخوردار شوند. یکی با عقد استیمان و دیگری با معاهده. مراد از استیمان این است که غیرمسلمانی برای آشنایی با تعالیم اسلام به دارالاسلام بیاید، او به‌طور موقت در امان مسلمانان است و پس از آن اگر اسلام را نپذیرفت به سرزمین خود بازگردانده می‌شود. کفاری که با حکومت اسلامی معاهده منعقد کنند مطابق مفاد معاهده با آن‌ها رفتار خواهدشد.

اما غیرمسلمانی که اهل ذمه، مستأمن و معاهد نباشد که اکثر غیرمسلمانان را تشکیل می‌دهند، کافر حربی محسوب‌شده از هیچ حقوقی برخوردار نیستند. جان و مال و ناموس آن‌ها فاقد احترام است و به زبان شرعی «هدر» است، مهدورالدم، و مهدورالمال، مهدورالعرض. اگر کسی متعرض آن‌ها شود، مالشان‌را ببرد، آبرویشان‌را بریزد، جانشان را بگیرد، قابل تعقیب نیست، حق قصاص ندارد، دیه به او تعلق نمی‌گیرد. اینها خساراتی است که او با عدم پذیرش دین حق یا عدم قبول عهد و ذمه و امان به خود خریده‌است، اگر می‌خواهد از حداقل حقوق برخوردار شود، می‌باید شرایط ذمه و عهد و امان را داشته باشد و اگر می‌خواهد از حداکثر حقوق برخوردارشود، می‌باید به اسلام مشرف شود.

واضح است که در اسلام سنتی، «انسان از آن‌حیث که انسان است» یعنی فارغ از دین و مذهب از حقوق برخوردار نیست. از این دیدگاه چیزی به‌نام «حقوق ذاتی انسان» وجودندارد، یا جداً بسیار اندک است. در اسلام تاریخی، دین و مذهب و عقیده مقدم بر انسانیت انسان است. بگو چه دین و مذهبی داری تا بگویم از چه حقوقی برخورداری. در قرائت سنتی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان. انسان از آن حیث که مسلمان است دارای حقوق است، نه مطلق انسان. لذا انسان مشرک یا انسان کافر و ملحد فاقد حقوق است یا انسان اهل کتاب ذمی از برخی حقوق برخوردار است و از بسیاری حقوق محروم. در شریعت از حقوق مسلم یا حقوق مؤمن و حداکثر از حقوق ذمی می‌توان دم زد، اما چیزی به نام حقوق انسان یا «حقوق بشر» در آن بی‌معنا است. ما در اسلام سنتی حقوق مسلمان داریم، نه حقوق بشر. حقوق مسلم در

شریعت چیزی معادل حقوق بشر در اندیشهٔ معاصر است. هرچند به‌نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از برخی از احکام اخلاقی و استحبابی حتی همین حقوق مؤمن و مسلمان نیز کمتر از حقوق بشر است.

بنابراین ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر مبنی براینکه «تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به‌دنیا می‌آیند» یا ماده دوم مبنی براینکه «هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث دین از تمام حقوق و آزادی‌های مذکور در اعلامیه برخوردار است» یا ماده سوم مبنی براینکه «هرکس حق حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد» یا ماده هفتم مبنی براینکه «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و در مقابل هر تحریکی که به‌منظور چنین تبعیضی صورت گیرد از حمایت یکسان قانون برخوردارشوند» همگی در تعارض صریح و آشکار با احکام شرعی در اسلام سنتی است.

در اسلام تاریخی تمامی افراد بشر بالقوه شأن برابر دارند، اما لزوماً با حقوق برابر به‌دنیا نمی‌آیند. آحاد بشر از حیث اینکه چه دینی دارند از حقوق متفاوت برخوردارند. هرچند فی‌الجمله مسلمانان مؤمن در برابر قانون دینی مساوی هستند، همچنان که مسلمانان مذاهب دیگر اسلامی نیز در برابر قانون دینی مساوی هستند. اهل کتاب ذمی نیز در صورت عقد ذمه مشابه از حقوق مساوی با یکدیگر برخوردارند. دیگران نیز که حقوقی ندارند و البته از این حیث باهم مساوی‌اند.

نکته قابل توجه در قرائت سنتی اسلام این است که غیرمؤمنان یا غیرمسلمان به چشم مقصر و حداکثر به چشم جاهل قاصر نگریسته‌می‌شوند که به‌واسطه این قصور یا تقصیر از بسیاری از حقوق محرومند. آن‌ها گمراهانی هستند که علاوه‌بر آخرت، در دنیا نیز با محرومیت از برخی یا همه حقوق اجتماعی مجازات می‌شوند.

محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان

در اسلام تاریخی آیا همه مسلمانان هم مذهب یا همه مؤمنان با یکدیگر به لحاظ حقوقی مساوی‌اند؟ آیا با اغماض از تفاوت‌ها و تبعیض‌های دینی و مذهبی می‌توان از حقوق برابر شرعی سخن گفت؟

پاسخ منفی است. در اسلام سنتی تفاوت حقوقی انسان‌ها منحصر به تفاوت دینی و مذهبی نمی‌شود. درواقع دومین محور تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر عدم تساوی حقوق زن‌ومرد است. بنابراین جنسیت دومین منشأ

تبعیض حقوقی در اسلام سنتی است. البته این تفاوت در همه حقوق نیست. در بسیاری از احکام حقوق تجاری یا حقوق عبادی زن‌ومرد مساویند. اما از سوی دیگر در حقوق مدنی و حقوق جزایی و کیفری جنسیت موجب تفاوت حقوقی است. درموارد اندکی این تبعیض حقوقی به‌نفع زنان است. مثلاً نفقه یعنی مخارج خانواده به‌شرط تمکین زن از شوهر به عهده مرد است و زن حتی در صورت تمکن مالی تعهدی در زمینه مخارج خانواده ندارد. در صورت جدایی نیز باز مادر تعهد مالی نسبت به کودکانش ندارد و تأمین مخارج فرزندان تا قبل از بلوغ در پسران و تا قبل از ازدواج در دختران به‌عهده پدر است. زنان از حضور در میدان جهاد و جنگ نظامی معافند. کشتن زنان حاضر در میدان جنگ از سوی مسلمانان جایز نیست. زنان اهل کتاب از پرداخت جزیه به حکومت اسلامی معافند. حضور در نمازجمعه بر زنان واجب نیست. زن مرتد برخلاف مرد مرتد اعدام نمی‌شود، بلکه به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود.

اما در موارد متعددی زنان در مقایسه با مردان از حقوق کمتری برخوردارند. از پنج منصب مهم دینی زنان مطلقاً محرومند. در اسلام سنتی شرط احراز مرجعیت تقلید قضاوت، زمامداری سیاسی یا امارت و ولایت، امام‌جمعه و بالاخره امامت جماعت (البته در صورتی‌که مأمومین مرد باشند) مردبودن است. اسلام تاریخی زنان‌را فاقد صلاحیت مدیریت کلان سیاسی و قضاوت و رهبری دینی می‌داند.

دیه یا خون‌بهای زن نصف دیه مرد است. بی‌وجه نیست اگر کسی بگوید زن در این دیدگاه موجود درجه دوم است و تنها نصف مرد ارزش اقتصادی دارد. اگر زن مسلمانی توسط مرد مسلمانی عمداً به قتل برسد و اولیای دم بخواهند قصاص کنند، ابتدا باید معادل دیه زن را به قاتل بپردازند سپس قصاص کنند. در دیه اعضای بدن نیز اگر خون‌بهای عضو بیشتر از ثلث دیه کامل باشد دیه عضو زن نصف دیه عضو مرد محاسبه می‌شود.

اسلام سنتی شهادت زنان را در محکمه قضایی درموارد متعددی مطلقاً نمی‌پذیرد. دربسیاری از حدود شرعی ازقبیل: محاربه، سرقت، شرب‌خمر، قذف، لواط، قوادی و مساحقه، در دعاوی غیرمالی از قبیل نسب، مسلمان‌بودن، بلوغ، جرح و تعدیل، عفو از قصاص، رؤیت هلال، وکالت، وصیت و نیز در طلاق و خلع و مبارات و نیز رجوع در طلاق شهادت زنان فاقد هرگونه اعتبار است. شهادت ده‌ها زن در این مورد به اندازه شهادت دو مرد ارزش ندارد. در موارد فراوانی نیز شهادت زنان بدون انضمام به شهادت مردان بی‌اعتبار است، یعنی شهادت استقلالی و انفرادی زنان در این مورد مسموع نیست، ازجمله ازدواج، دیه،

غصب، دعاوی مالی همانند رهن و اجاره و وقف و وصایای مالی و دیون و نیز حد زنا منجر به شلاق، حتی در مواردی که عرفاً اطلاع از آن‌ها معمولاً دراختیار زنان است و شهادت زنان انفراداً و بدون انضمام مرد پذیرفته‌است، شهادت انفرادی یا انضمامی مرد نیز پذیرفته می‌شود، از قبیل ولادت و شیرخوارگی(رضاع) و بکارت و عیوب خاص زنان. بنابراین شهادت مرد عادل مطلقاً مسموع است. اما شهادت زن عادل یا اصلاً مسموع نیست یا تنها با انضمام به شهادت مرد پذیرفته می‌شود و تنها در چهارمورد بدون انضمام قابل قبول است اما در هرصورت شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. یعنی درحوزه شهادت قضایی زن یا نصف مرد است یا اصلاً کالعدم است، کان‌لم‌یکن است و فاقد اعتبار.

اگرچه در عقد ازدواج رضایت طرفین به‌طور مساوی شرط صحت عقد است، به‌علاوه زن موجب و مرد قابل محسوب‌می‌شود، اما در اسلام سنتی طلاق به‌صورت یک ایقاع شرعی از سوی مرد صورت می‌گیرد و رضایت و حتی اطلاع زن در صحت آن دخیل نیست. مرد هرگاه اراده‌کرد می‌تواند همسر خود را شرعاً طلاق دهد. حتی در خلع نیز که زن با بذل مهریه یا بیش از آن به مرد خواستار جدایی می‌شود، اجرای طلاق درنهایت در دست مرد خواهدبود. در مبارات نیز زن در ازای بخشش تمام یا قسمتی از مهریه با رضایت شوهر از او جدا می‌شود. در مجموع اگر مرد مایل به طلاق نباشد، زن بدون توسل به حاکم شرع و اثبات عسروحرج شرعی امکان طلاق نخواهد داشت. در اسلام تاریخی علاوه‌بر طلاق، مرد می‌تواند از طریق ظهار، ایلاء و لعان کاملاً برخلاف رضایت زن حتی به‌طور ابدی به ازدواج پایان دهد.

در عیوب منجر به فسخ ازدواج(بدون طلاق) باز بین مرد و زن تفاوت است. جزام، برص(پیسی) و اقعاد(زمین‌گیری) در زن برای مرد حق فسخ نکاح ایجاد می‌کند، اما وجود همین عیوب در مرد برای زن چنین حقی ایجاد نمی‌کند.

زن مسلمان حق ندارد مطلقاً با مرد غیرمسلمان ازدواج کند. اما ازدواج موقت مرد مسلمان با زنان اهل‌کتاب(مسیحی، یهودی و زرتشتی) مجاز شمرده‌شده‌است. طبیعی است که نظام فطری و مطلوب زنان تک‌همسری است، اما در اسلام سنتی مردان می‌توانند در زمان واحد تا چهار همسر دائمی و به‌طور نامحدود همسران موقت داشته‌باشند. به‌علاوه درصورت امکان مرد می‌تواند از کنیزان خود بدون هیچ محدودیتی تمتع جنسی ببرد، حال‌آنکه واضح است چنین رابطه‌ای بین زن و غلام او بدون ازدواج ممنوع است.

در ارث، سهم‌الارث دختر نصف سهم‌الارث پسر است. سهم‌الارث زن از

شوهر با وجود اولاد یک‌هشتم ترکه و بدون اولاد یک‌چهارم ترکه است. درحالی که سهم‌الارث شوهر از همسرش در همین شرایط به‌ترتیب یک‌چهارم و یک‌دوم ترکه است. یعنی دقیقاً باز سهم زن نصف مرد خواهدبود، به‌علاوه زوجه تنها از اموال منقول و ابنیه و درختان ارث می‌برد نه از زمین، حال‌آنکه زوج از تمام اموال همسرش اعم از منقول و غیرمنقول ارث می‌برد. اگر زوج وارث منحصر به‌فرد همسر متوفایش باشد،تمام اموال زن به او می‌رسد،اما اگر زوجه وارث منحصربه‌فرد شوهر متوفایش باشد،تنها یک‌چهارم از اموال منقول و ابنیه به او می‌رسد و مابقی به‌عنوان اموال بلاوارث به حاکم شرع خواهدرسید. سهم‌الارث مادر در مقایسه با پدر در اکثر فروض مبتنی بر عدم تساوی است. درصورتی که والدین وارث منحصر به فرد اولاد خود باشند، درصورت عدم حاجب به مادر یک‌سوم و پدر دوسوم و با بودن حاجب به مادر یک‌ششم و پدر پنج‌ششم ارث خواهدرسید. بنابراین مقایسه سهم ارث دختر با پسر، زوجه با زوج، مادر با پدر نشان‌می‌دهد که زنان یا نصف مردان ارث می‌برند یا کمتر از نصف.

زن‌ومرد از دیدگاه اسلام سنتی در سن آغاز مسئولیت کیفری متفاوتند. به لحاظ شرعی سن بلوغ با سن مسئولیت کیفری، سن ازدواج و سن تکلیف عبادی یکی است. بنابراین یک دختر ۹ساله همانند یک بزرگسال مشمول اجرای حدود شرعی است، اما یک پسر ۱۴ساله به‌واسطه صغرسن از چنین مسئولیتی مبراست و با او معامله کودکان می‌شود.

دختر مطلقاً بنابراحتیاط بدون اذن پدر یا جدپدری در صورتی که درقید حیات باشند نمی‌تواند ازدواج کند، درحالی‌که پسر برای ازدواج نیازمند چنین اذنی نیست. ولایت بر کودکان تا سن بلوغ متعلق به پدر و جدپدری است. بنابراین مادر چه در امورمالی و کیفری فرزندانش چه در ازدواج آن‌ها چه قبل از بلوغ چه بعد از بلوغ شرعاً حق دخالت ندارد. حتی درصورت وفات پدر و جدپدری وصی آن‌ها بر مادر نسبت به فرزندانش شرعاً مقدم خواهدبود. در صورت جدایی والدین حضانت پسر تا دوسال و دختر تا هفت‌سال در صورت عدم ازدواج مجدد مادر، با وی خواهدبود والا با پدر است.

مرد شرعاً رئیس خانواده است. زن بدون اجازه شوهرش حق ندارد از خانه خارج شود. بر زن واجب‌است از شوهرش مطلقاً تمکین کند و حق ندارد بدون عذرشرعی از تمتع شوهر جلوگیری کند. اما بر مرد واجب نیست به تمایلات زن هرگاه که وی خواست پاسخ دهد حق شرعی زن در این امور هر چهارماه یک‌بار است. زن بدون اجازه شوهرش حق سوگند شرعی ندارد. همچنان که نذر زن در

موارد منافی با حق شوهرش صحیح نیست. روزه استحبابی زن بدون اذن شوهر یا با نهی وی قطعاً پذیرفته نیست. اعتکاف زن تنها با اذن زوج صحیح است. زن در قصد سفر جهت نماز و روزه مسافر تابع زوج است. درصورتی که زن تمکین نکند و ناشزه شود، با شرایطی مرد حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را کتک بزند و تأدیب کند. درصورتی که اگر مرد به وظایف شرعی خود عمل نکرد، زن تنها می‌تواند از او به دادگاه شکایت کند. ناسزاگفتن و فحش‌دادن از سوی شوهر به همسرش شرعاً حرام نیست.

اگر کسی توسط پدر یا پدربزرگش به قتل برسد، قاتل از قصاص معاف است، هرچند به پرداخت دیه به ورثه محکوم می‌شود. اما اگر کسی خدای‌نکرده توسط مادرش کشته‌شود، قاتل از قصاص معاف نخواهدبود. اگر زنی در غیر موارد اضطراری جنین خود را سقط کرد، می‌باید دیه جنین سقط‌شده را به شوهرش بپردازد. دیه جنینی که روح در آن دمیده شده در پسر معدل دیه کامل و در دختر نصف آن است.

در موارد لوث، قتل عمد یا قسامه یعنی قسم پنجاه مرد عادل ثابت می‌شود، در صورت نرسیدن تعداد به حد لازم، هر مردی می‌تواند چندین‌بار قسم بخورد اما باوجود مردان صاحب شرایط، زنان از حق قسامه محرومند.

تأمل در احکام فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه اسلام سنتی حقوق زنان در موارد متعددی کمتر از حقوق مردان است و اسلام سنتی تبعیض جنسی را در موارد فراوانی پذیرفته و تساوی حقوقی زن‌ومرد را برنتابیده‌است در حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن شرعاً انسان درجه دوم محسوب‌می‌شود.

تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اول، دوم و هفتم اعلامیه جهانی حقوق بشر است. مطابق این مواد تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند، هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث جنس از تمام حقوق و آزادی‌ها برخوردار است. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ‌گونه تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردارشوند. حال‌آنکه در اسلام تاریخی زنان با شأن و حقوق برابر با مردان به‌دنیا نمی‌آیند. در بسیاری از احکام شرعی زنان با تبعیض حقوقی مواجهند. درموارد متعددی از حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن‌ومرد نامساوی‌اند. از سوی دیگر اسلام تاریخی با ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز در تعارض صریح است. در این ماده آمده‌است «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی

برخوردارند» حال‌آنکه در اسلام سنتی اگرچه فی‌الجمله مردوزن در امر ازدواج از حقوق مساوی برخوردارند، اما در مدت زناشویی و به‌ویژه در فسخ آن قطعاً از حقوق مساوی برخوردار نیستند. زن در زمان زناشویی از حقوق کمتر و درمورد جدایی تقریباً فاقد حقوق شرعی است(مگر با تکنیک‌هایی از قبیل شرط ضمن عقد، برخی و نه تمامی این حقوق را استیفا کند.) از سوی دیگر اینکه«هر مرد و زن بالغی حق دارند بدون هیچ محدودیتی از حیث دین ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد» در اسلام سنتی پذیرفته نیست.

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی سیاسی مصوب ۱۹۶۶ که درسال ۱۳۵۴ به تصویب مجلس وقت ایران رسیده‌است در ماده سوم آن آمده «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده در این میثاق تأمین کنند و در ماده بیست‌وسوم آن آمده: «دولت‌های طرف این میثاق تدابیر مقتضی به‌منظور تأمین تساوی حقوق و مسئولیت‌های زوجین درمورد ازدواج در مدت زوجیت و هنگام انحلال آن اتخاذ خواهندکرد.» واضح است که اسلام سنتی درهر دومورد با میثاق فوق در تعارض آشکار است.

در ماده اول اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده‌است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشد و بالنتیجه مانع برقراری حقوق متساوی برای زنان و مردان گردد و یا این تساوی را محدودکند، امری است غیرعادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» در ماده ششم این اعلامیه ازجمله بر حق آزادی رفت‌وآمد و انتقال زنان، حقوق مساوی زنان با مردان در انعقاد ازدواج و همچنین فسخ آن و تساوی والدین در مسائل مربوط به فرزندان خویش تصریح شده‌است. روشن است که مواد یادشده این اعلامیه جهانی در تعارض بین و آشکار با احکام اسلام سنتی است.

یکی از مهمترین و جدیدترین اسناد حقوق بشر درباره زنان «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. در این کنوانسیون عبارت تبعیض علیه زنان به هرگونه تمایز، محرومیت، یا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه و هدف آن خدشه‌دارکردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگری توسط زنان صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و براساس تساوی میان زنان و مردان اطلاق می‌گردد. در

ماده شانزدهم این کنوانسیون بر حقوق و مسئولیت‌های یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی، حقوق و مسئولیت‌های یکسان به‌عنوان والدین در مسائل مرتبط با فرزندان، حقوق و مسئولیت‌های یکسان در مورد قیمومت، حضانت و سرپرستی فرزندان تصریح شده‌است. تک‌تک احکام اسلام تاریخی که مبتنی بر تفاوت حقوقی زنان با مردان است با این کنوانسیون در تعارض مستقیم است. واضح است که اسلام سنتی رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان‌را برنمی‌تابد.

در اسلام سنتی جنسیت مقدم بر انسانیت است. در این نظام فکری نمی‌توان از حقوق ذاتی انسان سخن گفت. بگو این انسان زن است یا مرد تا آن‌گاه از حقوق او برایت بگویم. در اسلام سنتی حقوق مرد و حقوق زن داریم، اما حقوق انسان یا حقوق بشر نداریم. در قرائت سنتی از اسلام همچنان که تفاوت فیزیولوژیک زن و مرد بدیهی است تفاوت حقوقی آن‌ها نیز به همان میزان از بداهت است. در اسلام تاریخی به‌لحاظ حقوقی مرد انسان درجه اول و زن انسان درجه دوم محسوب‌می‌شود. انسانی که بدون تابعیت و اتکا به مرد زندگیش سامان نمی‌یابد. لذا طبیعی است که در این دیدگاه زنان در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی از قبیل زعامت، قضاوت و مرجعیت و امامت و طلاق و ولایت بر فرزندان و شهادت در بسیاری موارد اصولاً به‌حساب نیایند و در بسیاری موارد نیز از قبیل ارث و دیه و شهادت در امور مالی نصف مرد یا نیمه انسان قلمداد شوند. به‌هرحال تبعیض جنسی از بدیهیات فقهی در اسلام سنتی است و این تبعیض را نه‌تنها قبیح و زشت نمی‌شمارند، بلکه لازمه فطرت و طبیعت و از کمالات شریعت به‌حساب می‌آورند. اما تردیدی نیست که احکام شریعت دال بر تبعیض جنسی زنان در تعارض آشکار با اسناد متعدد حقوق بشر است.

محور سوم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد

آیا در بین مردان مسلمان مؤمن در اسلام سنتی می‌توان قائل به تساوی حقوقی شد؟ هکذا آیا در این دیدگاه برابری حقوقی بین زنان مسلمان مؤمن برقراراست؟

در اینجا نیز پاسخ منفی است. همه مسلمانان هم‌مذهب مذکر با یکدیگر از منظر حقوقی مساوی نیستند، همچنان که همه مسلمان هم‌مذهب مؤنث نیز به لحاظ حقوی برابر نیستند. درواقع می‌رسیم به سومین محور تعارض اسلام تاریخی با نظام حقوق بشر و آن تفاوت انسان آزاد و حر با انسان برده و مملوک است. یعنی همان غلام و کنیز یا عبید و اماء در ادبیات دینی. اسلام سنتی از سویی برده‌سازی و برده‌داری را با شرایطی امضا کرده‌است، ثانیاً برای بردگان حقوق

متفاوت و بسیار کمتر از احرار و انسان‌های آزاد در نظرگرفته‌است. اگرچه امروز برده به‌معنای سنتی آن وجودندارد، اما اسلام تاریخی معتقد است با مهیاشدن شرایط می‌باید این سنت حسنه را احیا کرد و از مزایای آن در چارچوب شریعت بهره برد.

برده‌سازی انسان یا اسباب بردگی از هفت طریق صورت می‌گیرد که مهمترین آن طریق اسارت در جنگ است. اسرای مذکر درصورتی که مشمول حکم آزادی بلاعوض یا آزادی درقبال مبادله با اسرای مسلمان نشوند، استرقاق‌شده، برده محسوب‌می‌شوند. زنان و کودکان سرزمین‌های فتح‌شده نیز با شرایطی غنیمت جنگی محسوب‌شده، برده به‌حساب می‌آیند و همه بردگان بین سربازان تقسیم می‌شوند. شرط اصلی بردگی در این طریق کفر اسیر است. هرچند مسلمان‌شدن برده باعث الغای بردگی نمی‌شود. اگر افرادی از دارالحرب از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت و زور از جانب غیرنظامیان یا ازجانب نظامیان اما بدون اعمال زور و در مجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده‌شوند در حکم غنیمت محسوب‌شده، با آن‌ها معامله برده خواهدشد. اگر کفار حربی به‌هردلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده خود ازقبیل زن، دختر، خواهر یا کودک خود باشند، خرید آنان جایز و بعد از خرید، آن‌ها کنیز خریدار محسوب می‌شوند. اگر پدرومادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده‌باشند، تمامی فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند برده خواهندبود. اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرارکرد از او پذیرفته می‌شود، به‌شرطی که مشهور به حریت نباشد. لقیط دارالکفر با شرایطی برده محسوب‌می‌شود. خرید برده از بازار غیرمسلمین جایز است و انسان خریداری‌شده برده مشروع محسوب‌می‌شود.

غلام و کنیز در موارد متعددی از حقوق انسان‌های آزاد محرومند، یعنی اصولاً یا فاقد هرگونه حق‌اند یا از حقوق بسیار اندکی برخوردارند. برده، ملک مولای خود است و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مالک رضایت مملوک شرط نیست. برده می‌باید به اراده مالک خود زندگی کند. برده بدون اذن صاحب خود فاقد حق مالکیت است. برده حق ندارد به کاروکسب مورد علاقه خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف به انجام کاری است که صاحبش تعیین کرده‌است. درآمد کسب برده به صاحب او می‌رسد. غلام و کنیز بدون اجازه صاحبشان حق ازدواج ندارند. مردان و زنان متأهل به محض مملوک‌شدن عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود. مالکیت مرد با برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از

کنیزانش جایز است ولو نامسلمان باشد. در این روابط جنسی رضایت زن مطلقاً لازم نیست. در استمتاع از کنیز برخلاف ازدواج دائم رعایت سقف عددی لازم نیست. صاحب کنیز حق دارد کنیزش را حتی بدون رضایت وی به زوجیت دیگری درآورد، بلکه می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قراردهد، به این عمل که شرعاً «تحلیل» گفته می‌شود کلیه استمتاعات جنسی مجاز است. با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام و کنیز با افراد آزاد مجاز است. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند.

مولی حق دارد فرزندان غلام و کنیز خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمییز از پدر و مادرشان جداکرده به فروش برساند. مولی اعم از مردوزن، مجتهدوعامی، عادل و فاسق می‌تواند بدون مراجعه به قاضی و دادگاه، برده خلافکار خود را محاکمه و مجازات کرده، حدود شرعی را درباره وی اجراکند. حدود شرعی برده خفیف‌تر از حدود انسان آزاد و فی‌الجمله نصف آن است. دیه و خون‌بهای برده قیمت آن است به‌شرطی که از دیه انسان آزاد تجاوزنکند. اگر انسان آزادی عمداً برده‌ای را بکشد، قصاص نمی‌شود، بلکه تنها قاتل قیمت برده را به صاحبش می‌پردازد. اما اگر برده‌ای انسان آزادی را عمداً به قتل برساند، ولی‌دم بین قصاص و استرقاق وی مجاز است. مولی از برده آزادشده‌اش با شرایطی ارث می‌برد، اما برده مطلق از مولایش ارث نمی‌برد.

مطابق مواد اول و چهارم اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده هشتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌ایند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند، احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و دادوستد بردگان به هرشکلی ممنوع است». اسلام سنتی در زمینه برده‌داری با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم قراردارد. در این قرائت از اسلام کودکی که والدینش برده بوده‌اند، مادرزاد برده متولد می‌شود. بردگان با دیگر آدمیان در موارد متعددی از حیث حقوق متفاوتند و از حقوق بسیار کمتری برخوردارند. برده موجودی است پست‌تر از انسان آزاد و کمی بالاتر از حیوان، برده به‌میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً باخواست و میل مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، دستمزدش به صاحبش تعلق می‌گیرد، ازدواج و طلاقش به‌دست دیگری است. در استمتاع جنسی از او رضایتش هرگز ملاک نیست. اگر غیر برده او را بکشد قاتل قصاص نمی‌شود. بدون اجازه صاحبش حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی، آموزش‌وپرورش و دخالت در حوزه عمومی ندارد.

ناسازگاری اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر در تبعیض حقوق بردگان

واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته‌باشد. نفس قبول بردگی مخالف حقوق بشر است. بنابراین با صراحت می‌توان گفت در اسلام سنتی انسان فاقد حقوق ذاتی است. انسان از آن حیث که انسان است حقوقی ندارد. پس نمی‌توان از «حقوق بشر» در اسلام تاریخی دم زد. اول بگو آزادی یا برده‌ای تا بعد بگویم چه حقوقی داری. انسان آزاد مسلمان مؤمن مذکر از بالاترین حقوق برخوردار است، پس از انسان آزاد مسلمان مؤمن مؤنث و سپس مرد آزاد اهل کتاب و پس از آن زن آزاد اهل کتاب. غلامان و کنیزان در مراحل بعدی قرارمی‌گیرند و در انتهای جدول نوبت به کفار و مشرکان می‌رسد. درواقع حقوق دینی اولاً و بالّذات متعلق به دین و مذهب و جنسیت و حریت است، نه متعلق به انسان‌بودن و بشریت. پس ما در این اندیشه حقوق متدین و مذکر و مؤنث و حر و عبد داریم، اما حقوق بشر نداریم.

بنابراین از سه زاویه، مهمترین رکن حقوق بشر یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها در اسلام تاریخی مخدوش می‌شود، یکی از ناحیه دین و مذهب، دیگری از ناحیه جنسیت و سوم از ناحیه حریت و رقیت یا آزاد و برده‌بودن.

محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان درحوزه امورعمومی

آیا در اسلام تاریخی تبعیض‌های حقوقی به همین سه تبعیض دینی، جنسی و بردگی منحصر است یا تبعیض‌های دیگر شرعی نیز وجود دارد؟ به زبان دیگر آیا مردان مسلمان مؤمن آزاد باهم مساوی‌اند؟ آیا می‌توان بین زنان مسلمان مؤمن آزاد قائل به تساوی حقوقی شد؟ آیا اصولاً تساوی حقوقی در شریعت معنادار است؟

پاسخ در حوزه خصوصی مثبت است. یعنی مردان مسلمان مؤمن آزاد در حوزه خصوصی با یکدیگر مساوی‌اند. همچنان که بانوان مسلمان مؤمنه آزاد نیز در حوزه خصوصی با یکدیگر برابرند. بنابراین تساوی حقوقی در حوزه خصوصی در شریعت معنادار است. اما در حوزه امورعمومی به‌ویژه حقوق اساسی دو دیدگاه متفاوت در بین عالمان دین و فقیهان مشاهده می‌شود. یک دیدگاه برای فقیهان حق ویژه سیاسی در شریعت قائل است، اما دیدگاه دوم چنین حقی را برای فقیهان در حقوق اساسی به رسمیت نشناخته‌است. اگرچه در امور مهم فاقد متکفل خاص از قبیل سرپرستی کودکان بی‌سرپرست و اوقاف عامه و مانند آن که به امور حسبیه مشهور است از باب قدر متقین فقیهان را اولی به تصرف می‌داند، اما در حوزه عمومی به‌ویژه در مسائل سیاسی و حقوق اساسی حق و وظیفه خاص را برای فقیهان نیافته‌است. از دیدگاه دوم تبعیض‌های شرعی منحصر به تبعیض‌های سه‌گانه

دینی، مذهبی، جنسی و بردگی می‌شود و براین اساس مردان مسلمان مؤمن آزاد واقعاً باهم به لحاظ حقوقی چه در امورخصوصی چه در امورعمومی برابرند، همچنان که زنان مسلمان مؤمنه آزاد نیز از تساوی حقوقی چه در امورخصوصی چه در امورعمومی برخوردارند. لذا دیدگاه دوم از این ناحیه تعارضی با حقوق بشر ندارد.

اما دیدگاه اول یعنی معتقدان به حق ویژه فقیهان در حوزه عمومی و به زبان دیگر قائلان به ولایت شرعی فقیه در امورعمومی به نوعی تبعیض حقوقی انسان‌ها مبتلا است. درواقع این چهارمین تبعیض و تعارض احکام اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر است. اگرچه حق ویژه فقیهان و شریعتمداران در حوزه عمومی در بین اهل سنت نیز سابقه دارد و نظام خلافت حداقل به لحاظ نظری مبتنی براین اندیشه بوده‌است و منابع معتبری ازقبیل: الاحکام‌السلطانیه ماوردی نیز فقاهت را ازجمله شرایط خلیفه دانسته‌اند، اما به لحاظ عملی پس از خلفای راشدین چنین شرطی رعایت نشد و عملاً از اعتبارافتاد. درمیان شیعیان به لحاظ علمی نیز این دیدگاه نه دیدگاه غالب است، نه دیدگاه مشهور، اما در یک قرن و نیم اخیر این دیدگاه باوجود در اقلیت بودنش به لحاظ عملی به یک دیدگاه جدی از سویی و سکاندار رسمی در ایران از سوی دیگر تبدیل شده‌است. لذا به‌نظر می‌رسد تحلیل فنی آن در ارتباط با حقوق بشر مفید باشد. به‌هرحال نباید از یادبرد که این تلقی گرایش غالب در اسلام سنتی نیست.

باور به حق ویژه فقیهان در حوزه عمومی، سیاست را زیرمجموعه فقه و شریعت می‌کند و مبتنی بر این پندار است که لازمه سیاست‌ورزی فقاهت و علم شریعت است و سیاستمداری وظیفه فقیهان و شریعتمداران است. براین اساس زمامداری و حکمرانی و سلطنت را می‌باید شرعاً به فقیهان سپرد و متدینان و متشرعان موظف به اطاعت و نصرت ایشان در این امر خطیر هستند. مطابق این دیدگاه نه‌تنها حقوق عمومی به‌ویژه حقوق اساسی شعبه‌ای از شعب علم فقه است. بلکه سیاست شامل فلسفه سیاست، علم سیاست و فن سیاست نیز از شاخه‌های فقاهت است. اما به‌واسطه فراهم‌نبودن شرایط در طول تاریخ این شاخ‌های مهم فقه چندان رشد نکرده، هرچند بالقوه بسیار قوی و مستحکم است. از این دیدگاه فقه علم اداره جامعه است و حل معضلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی و نظامی جوامع بشری را می‌باید از آن انتظار داشت، براین اساس علم فقه در استنباط احکام کلی شریعت منحصر نمی‌ماند و صدور احکام جزئی متغیر زمانی مکانی که از لوازم فن سیاست و سیاست‌ورزی است نیز در دستور کار آن

قرارمی‌گیرد. از این دیدگاه فقیهان تنها به شناخت و استخراج احکام کلی اکتفا نمی‌کند، بلکه تعیین موضوع و مصداق که از لوازم سیاستمداری است نیز شأن فقیه محسوب‌می‌شود «مدیریت فقهی» که کوشش می‌شود که احکام و موضوعات مرتبط با اداره جامعه از تعالیم دینی استخراج شود با «مدیریت علمی» که به دنبال اداره جامعه براساس علوم و تجارب بشری است تفاوت دارد. در مدیریت فقهی تمامی مناصب کلیدی جامعه یا در دست فقیهان است یا تنها با اذن و اجازه آن‌ها انجام‌وظیفه می‌کنند.

مدیریت فقهی از یک‌سو رابطه حاکم و مردم را مبتنی بر ولایت می‌داند یعنی به ولایت‌فقیه بر مردم (نه وکالت و نمایندگی زمامدار از سوی مردم) قائل است، لذا لازمه مدیریت فقهی «حکومت ولایی» است و از سوی دیگر حاکم را منصوب خداوند می‌داند و مشروعیت او را به انتخاب از جانب مردم نمی‌داند. لذا لازمه دیگر مدیریت فقهی «حکومت انتصابی» است و از جانب سوم اختیارات فقیه یا تمامی حوزه عمومی را دربرمی‌گیرد اما مقید به احکام اولیه و ثانویه شرعی است که به آن «ولایت عامه» می‌گویند یا اینکه اختیارات فقیه با تکیه بر عنصررعایت مصلحت نظام بالاتر از احکام اولیه و ثانوی شرعی و قوانین بشری است که به آن «ولایت مطلقه» می‌گویند، که نوعی خاص از حکومت‌های مطلقه است.

از زاویه اول یعنی حکومت ولایی انسان‌هایی که به ملکه قدسیه اجتهاد نرسیده‌اند، یعنی اکثریت مردم که «عوام» محسوب می‌شوند تحت ولایت شرعی فقیهان عادل بوده و «مولی‌علیهم» خوانده می‌شوند. درحوزه ولایت یعنی امور عمومی جامعه و مسائل مرتبط به سیاست، عدم تساوی برقرار است. مردم عادی (عوام) و فقیهان عادل در اداره امور سیاسی و تدبیر مسائل جامعه برمبنای احکام شرع، برابر نیستند، فقیهان عادل یعنی اولیای شرعی مردم در تدبیر امور سیاسی و مدیریت جامعه دارای امتیاز، توانمندی و قابلیت شرعی هستند مردم به‌عنوان مولی علیهم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی به‌ویژه در ترسیم خطوط کلی آن ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. از این دیدگاه اگرچه مردم در حوزه امورخصوصی رشیدند، اما در حوزه امورعمومی شرعاً محجورند. هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است. از آنجا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقها منحرف می‌شوند و چه‌بسا مصالح خود را زیرپا بگذارند و تحت القائات شیاطین و دشمنان اسلام قرارگرفته تصمیمی ناصواب اتخاذکنند، حکمت بالغه و لطف الهی اقتضا می‌کند که شرعاً توده مردم برای جبران این

ضعف و ناتوانی تحت ولایت فقیهان قرارگیرند. از این دیدگاه «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»

مردم به‌عنوان مولی علیهم در نصب و عزل ولی‌فقیه هیچ دخالتی ندارند. فقهای عادل از سوی شارع نصب شده‌اند و با ازدست‌دادن صفات عدالت یا فقاهت خود به‌خود معزول می‌شوند. مردم در حوزه عمومی یا ذی‌حق نیستند و یا در صورت محق‌بودن به واسطه محجوریت در این حوزه اهلیت استیفای حقوق خود را ندارند. مردم به‌عنوان مولی‌علیهم حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت، چه استطلاعی و چه استصوابی بر اعمال ولی فقیه در حوزه عمومی را ندارند. معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی نظر ولی فقیه است، فقیه ولی بر مردم است نه وکیل از سوی مردم. لذا موظف نیست همچون وکیل نظر موکلین خود را در اداره جامعه رعایت کند این مردم‌اند که باید اعمال خود را با نظر ولی فقیه سازگار و هماهنگ‌کنند، نه برعکس. هرنوع تصرف مردم در حوزه عمومی تنها وقتی مشروع است که با اذن قبلی ولی فقیه یا تنفیذ و امضای بعدی وی همراه باشد. البته اگر ولی‌فقیه صلاح بداند بعضی امور جزئی و غیرکلان سیاسی و اجتماعی را با حفظ نظارت استصوابی خود به‌عهده مردم می‌گذارد. اما در همین موارد نیز ولایت و امضای نهایی به‌عهده ولی‌امر است، او می‌تواند در هرمرحله صوابدید مردم یا نمایندگان منتخب مردم را هرگونه که خود صلاح می‌داند، اصلاح کند. مشروعیت تمامی نهادهای عمومی از طریق انتصاب آن‌ها به ولی‌فقیه تأمین می‌شود، از دوطریق یا اینکه متصدیان نهادهای عمومی منصوب ولی‌فقیه باشند یا اینکه تحت نظارت استصوابی نماینده منصوب ولی‌فقیه اداره شوند. مردم موظفند هر امری که به‌نحوی از انحاء به حوزه عمومی مربوط می‌شود درصورت اطلاع به‌گونه‌ای که مورد استفاده دشمنان اسلام قرارنگیرد یعنی محرمانه به عرض ولی‌فقیه برسانند و مطمئن باشند که ولی‌فقیه مصلحت مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد.

ولایت شرعی فقها بر مردم قهری است نه اختیاری، یعنی فقها چه بخواهند و چه نخواهند موظف به تصدی امور عمومی جامعه از سوی شارع مقدس هستند. مردم نیز موظف به بیعت با ولی‌فقیه هستند. بیعت با ولی‌شرعی، تولی یعنی اعلام پذیرش ولایت، والا پذیرش و عدم پذیرش مردم هیچ تأثیری بر اصل ثبوت ولایت ندارد. وظیفه بیعت و تولی غیر از حق انتخاب است. در حق انتخاب مردم مجازند هرکه را بخواهند انتخاب کنند. اما در بیعت و تولی، مردم موظفند ولایت‌فقیه را بپذیرند و درصورت عدم پذیرش معصیت‌کارند. ولایت‌فقیه بر مردم دائمی و مادام‌العمر است، نه موقت. تا شرایط شرعی باقی است، ولایت استمرار دارد.

ولایت شرعی فقیهان عادل عامه است، یعنی همه مردم جهان را شامل می‌شود، ازهرجنس، رنگ، نژاد، ملیت، دین و مذهب. این ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست و همه مردم جهان نه فقط مسلمانان و شیعیان موظف به اطاعت از ایشان هستند(ولی امر مسلمین جهان). فقها در اعمال ولایت مستقل هستند و محتاج به تحصیل اجازه از کسی از جمله مردم نیستند. ولایت‌فقیه عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقید به شرایطی از قبیل التزام به قانون اساسی شود. این ولایت درسعه و ضیق تابع ضوابط شرعی است نه مقید به خواست و رضایت مردم.

ولایت شرعی فقیه بر مردم تنها با انتصاب از سوی شارع سازگار است. ولایت نمی‌تواند انتخابی باشد. زن فاقد ولایت شرعی است. به‌عبارت دیگر زنان صلاحیت تصدی منصب ولایت شرعی بر مردم را ندارند ولو به درجه اجتهاد نائل شده‌باشند. ولی‌فقیه در حوزه امور عمومی شرعاً مقید به رعایت مصلحت مردم است. البته مرجع تشخیص مصلحت مردم، خود وی یا منصوبان او هستند. ولایت‌فقیه بر مردم مقامی مقدس است. مباحث مربوط به ولایت را در کتاب حکومت ولایی به تفصیل شرح داده‌ام. به‌هرحال حکومت ولایی یعنی حکومتی که متصدی امور عمومی جامعه، از سوی شارع، نه از سوی مردم، به ولایت شرعی برمردم، نه به وکالت و نمایندگی از سوی مردم و نه معاهده با مردم، نصب نه انتخاب شده‌باشد. لازمه لاینفک حکومت ولایی محجوریت مردم در حوزه امور عمومی است.

از زاویه دوم یعنی حکومت انتصابی، باید گفت انتصاب نوعی انشاء ملوکانه و فرمان حکومتی است که از مافوق برای تمشیت امور مادون شرف صدور می‌یابد. از این دیدگاه تنها حکومت مشروع دینی حکومت منصوب از جانب خداوند است. حکومت غیرانتصابی طاغوت، نامشروع و شرک ربوبی است. از آنجا که از این دیدگاه اولاً مردم خیر و شر خود را تشخیص نمی‌دهند و قادر به درک مصالح واقعی خود نیستند، ثانیاً به سادگی تحت‌تأثیر شیاطین قرارگرفته، فریب می‌خورند و منحرف می‌شوند. ثالثاً حوزه‌ی امور عمومی حق‌الله است نه حق‌النّاس و مردم موظفند این حوزه را به اهلش بسپارند یعنی به فقیهان منصوب از جانب شارع انتصاب از سوی شارع با انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست. زمانی نوبت به انتخاب می‌رسد که مردم بتوانند آزادانه فردی را انتخاب بکنند یا انتخاب نکنند، سیاستی را در چارچوب ضوابط دینی بپذیرند یا نپذیرند. اگر قبلاً فرد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب‌شده باشد جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند.

از زاویه سوم یعنی حکومت مطلقه، ولی‌فقیه فوق قانون است، اصولاً مشروعیت قانون اساسی و قوانین عادی ناشی از تنفیذ و اذن اوست. مادون هرگز نمی‌تواند مافوق را محدود و مقید کند. ولی‌فقیه در مقابل هیچ نهاد بشری مسئول نیست، این مردمند که می‌باید خود را با ولی‌فقیه سازگار کنند نه‌اینکه ولی‌فقیه موظف باشد خود را با آرای عمومی یا اراده ملی هماهنگ کند. آرای مردم در صورتی که ولی‌فقیه نپذیرد فاقد هرگونه ارزش و اعتبار شرعی است.

درمجموع حکومت مطلوب در این دیدگاه، فقیه‌سالاری یا سلطنت فقیه یا سلطنت مشروعه است و می‌توان آن‌را در ردیف حکیم حاکمی افلاطونی، فقیه شاهی نامید. البته معمولاً چنین حکومت‌هایی به‌سرعت شرط فقاهت و اجتهادشان رقیق می‌شود و به‌نوعی ربانی‌سالاری یا حکومت روحانیون تبدیل می‌شود که در بحث ما چندان تفاوتی نمی‌کند. یعنی نقطه خطیر «حق ویژه سیاسی» یک صنف خاص چه فیلسوف و چه فقیه و چه روحانی است که مشکل‌زا و منافی حقوق بشر است.

در موارد اول و دوم و هفتم اعلامیه جهانی حقوق بشر «همه آحاد مردم از لحاظ شأن و حقوق برابر شمرده‌شده‌اند و همگان بدون هیچ‌گونه تمایز می‌توانند از تمام حقوق و آزادی‌ها بهره‌مند گردند، همه انسان‌ها دربرابر قانون مساوی هستند». مطابق ماده بیست‌ویک این اعلامیه جهانی «هرکس حق دارد با تساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نائل‌اید. اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده می‌باید توسط انتخابات آزاد، ادواری، عمومی و با رعایت مساوات باشد». در ماده بیست‌وپنج میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تصریح شده‌است «هرانسان عضو اجتماع حق و امکان خواهدداشت بدون هیچ تبعیضی در اداره امورعمومی مباشرتا یا از طریق نمایندگانی که آزادانه انتخاب می‌شوند شرکت کند و در انتخابات ادواری آزاد با رعایت مساوات همه مردم بتواند رأی بدهد و انتخاب شود و با حق تساوی طبق شرایط کلی بتواند به مشاغل عمومی کشور خود نائل شود». مطابق ماده بیست‌وشش این میثاق بین‌المللی کلیه اشخاص در مقابل قانون متساوی هستند. از این لحاظ باید هرگونه تبعیضی را منع کرد.

قائل‌شدن به حق ویژه برای فقها و روحانیون در حوزه امور عمومی یا حکومت ولایی انتصابی مطلقه فقها یا روحانیون با اندیشه حقوق بشر مخالف است. این تعارض را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

اولاً: عدم تساوی فقها و روحانیون با مردم در حوزه امورعمومی، ثانیاً: ولایت و رهبری حق ویژه یک صنف خاص است یعنی فقها یا روحانیون. ثالثاً: حوزه

اموِرعمومی حق‌النّاس و حق مردم نیست، بلکه حق‌الله و حق خداوند است که اداره آن به فقها تفویض شده‌است. رابعاً: ولایت و رهبری از طریق انتخابات عمومی گزینش نمی‌شود، بلکه توسط یک صنف خاص یعنی روحانیون و فقها تعیین یا کشف یا تشخیص داده می‌شود. خامساً: ولایت و رهبری سمتی مادام‌العمر است نه موقت و ادواری. سادساً: نظارت استصوابی منصوبان ولایت‌فقیه بر نمایندگان مردم لازمه چنین حکومتی است. سابعاً: مسئول‌نبودن مقام ولایت و رهبری درمقابل هرگونه نهاد بشری. ثامناً: فوق قانون‌بودن مقام ولایت و رهبری و کسب مشروعیت کلیه قوانین و نهادهای عمومی از وی. تاسعاً: برتری رأی ولی‌فقیه یا منصوبان وی بر آرای مردم. عاشراً: حق وتوی ولی‌فقیه یا منصوبان وی در کلیه امورعمومی.

حق ویژه فقها یا روحانیون در امورعمومی و حکومت ولایی انتصابی مطلقه فقها یا روحانیون در تعارض آشکار با اندیشه حقوق بشر است. معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه و حق ویژه فقها و روحانیون در امورعمومی نمی‌توانند نظام حقوق بشر را بپذیرند و با باور به چنین معانی حق دارند منکر حقوق بشر باشند. بنابراین واضح است که بنابر چنین دیدگاهی حقوق بشر منتفی است، باید از حقوق روحانیون و فقها از یک سو و حقوق توده مردم و عوام از سوی دیگر جداگانه سخن گفت. اول بگو فقیه یا عوامی تا بعد بگویم از چه حقوقی برخورداری. آری، توده مردم و عوام با عنایت به سه تبعیض گذشته از حقوق مساوی برخوردارند.

بنابراین مبنای مهم، برابری حقوقی که سنگ اول اندیشه حقوق بشر است در چهار ناحیه توسط اسلام سنتی نقض می‌شود، اول تبعیض حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان و نیز مؤمن و غیرمؤمن به یک مذهب خاص اسلامی، دوم: تبعیض حقوقی براساس جنسیت بین زن‌ومرد. سوم: تبعیض حقوقی بین برده و آزاد. چهارم: تبعیض در حوزه امور عمومی بین فقیه و غیرفقیه. اسلام تاریخی در این چهار ناحیه مبتنی بر تبعیض حقوقی است و با حقوق بشر درتعارض است. البته تبعیض چهارم یک نظر خاص در اسلام سنتی است و اتفاقی و مورد پذیرش همه قائلان این تلقی از اسلام نیست.

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد

بنابر بیانات شما اسلام سنتی نمی‌تواند برابری حقوقی انسان‌ها را بپذیرد و به‌واسطه به رسمیت شناختن چهارگونه تبعیض حقوقی مبتلا به تعارض با اندیشه

حقوق بشر است. آیا این تلقی از اسلام غیر از نقض اصل تساوی حقوقی تعارض دیگری هم با حقوق بشر دارد؟

پاسخ مثبت است. در واقع پنجمین محور تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر، مسئله آزادی عقیده و مذهب و آزادی بیان است. در مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده‌است که «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهارعقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد. هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته‌باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.»

با توجه به تبعیض حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و دیگران به‌نظر می‌رسد مسأله آزادی مذهب را در سه ناحیه فوق می‌توان مورد بررسی قرارداد. در ناحیه اول یعنی مسلمانان اگرچه از بیشترین آزادی‌های مذهبی برخوردارند، درموارد متعددی آزادی‌های مذهبی محدودشده و حقوق بشر از این حیث نقض شده‌است. به مهمترین این موارد اشاره می‌کنم.

اول: مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد چه به دینی مثل مسیحی و بودایی، چه به کفر و الحاد. مرتد به‌شدت مجازات می‌شود. مرتد فطری اعدام می‌شود، همسرش بر او حرام می‌شود، اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود. مرتد ملی سه روز امکان توبه دارد، در روز چهارم همان احکام اعدام، بینونت همسر و تقسیم اموال درباره‌اش اجرا می‌گردد. زن مسلمانی که مرتد شده‌باشد، همسرش براو حرام می‌شود، اگر توبه نکرد به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود تا زمانی که توبه کند یا بمیرد.

دوم: مسلمان آزاد نیست به لحاظ نظری اموری که در عرف متشرعه از دین اسلام دانسته‌می‌شود انکارکند. اگر مسلمانی امری را انکار کند که در عرف دینی زمان، ضروری دین و در نتیجه ملازم با انکار رسالت یا تکذیب پیامبر یا تنقیص شریعت محسوب شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند، مرتد شمرده‌شده احکام مرتد بر او جاری می‌شود.

سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آن‌ها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیار کند، اگر به هر دلیلی اسلام اختیار نکرد، احکام

مرتد ملی (اعدام برای پسر و حبس با اعمال شاقه برای دختر) درباره او جاری می‌شود.

چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را به‌جا آورد. اگر با علم و عمد چنین کرد، بانظر حاکم شرع تعزیر می‌شود، مثلاً شلاق می‌خورد.

پنجم: مسلمانان معتقد به دیگر مذاهب اسلامی مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین مسلمانان مؤمن اقدام کنند. مثلاً مسلمانان اهل سنت مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین شیعیان بپردازند و برعکس. هکذا در سرزمینی که یکی از مذاهب سیطره داشته‌باشد، مسلمانان دیگر مذاهب عملاً مجاز به احداث یا داشتن مسجد اختصاصی نیستند.

تلقی سنتی از اسلام درمورد اهل ذمه یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیانی که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند در مواردی با آزادی عقیده و مذهب تنافی دارد، ازجمله:

اولاً: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به‌گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آن‌ها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام را انتخاب خواهندکرد.

ثانیاً: اهل ذمه آزاد نیستند کنیسه و کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند.

ثالثاً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج کنند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آرای آن‌ها مصداق ضلالت و ممنوع است.

رابعاً: به‌طریق اولی اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قراردهند.

خامساً: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین آن‌ها مباح شمرده می‌شود، اما در اسلام حرام است به‌طور علنی انجام دهند.

سادساً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، به مسحیت، یهودیت و مجوسیت تغییردهند والا کشته می‌شوند.

از دیدگاه اسلام سنتی غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده‌باشند، یا غیرمسلمانانی که با حکومت اسلامی حاضر به انعقاد معاهده نشده‌باشند، کافر حربی محسوب‌می‌شوند. واجب‌است اسلام برایشان عرضه شود، اگر نپذیرفتند با ایشان جهاد می‌شود که تا پذیرش اسلام یا معاهده یا ذمه یا قتل یا اسارت ادامه خواهدیافت. این‌گونه آدمیان اصولاً حق حیات ندارند چه برسد به آزادی عقیده و مذهب.

به‌هرحال در صورت سیطره و بسط ید تلقی سنتی از اسلام، آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. به‌نظر نمی‌رسد در این که اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد بحثی باشد. از این دیدگاه انتشار کتب و مقالاتی که مروج اندیشه‌ها و آرای ضداسلامی یا در نقد و رد آرا و تعالیم اسلامی نوشته‌شده‌باشد، کتب ضلال محسوب شده، نشر و توزیع و حفظ آن‌ها حرام و ممنوع است. دیگر کالاهای فرهنگی ازقبیل فیلم و نقاشی و کاریکاتور و سخنرانی و اینترنت و ماهواره و غیره نیز مشمول همین احکام خواهدبود.

آزادی بیان و قلم از بعد سیاسی نیز در ذیل حکومت مبتنی بر حق ویژه فقها به محدودیت‌های متعددی مبتلا خواهدبود. در مجموع در این‌گونه حکومت‌های دینی آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی عقیده و مذهب منتفی است. آن‌چه واضح است نقض آزادی عقیده و مذهب، بیان و قلم در تلقی سنتی از اسلام است. اسلام تاریخی چنین آزادی‌هایی را در تعارض مستقیم با دینداری و تشرع می‌داند و برای حفظ ایمان مردم به‌سادگی فتوی به نقض یا تحدید این‌گونه آزادی‌ها می‌دهد.

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه

آیا غیر از چهارنوع تبعیض حقوقی و نقض آزادی عقیده و مذهب، می‌توان گفت اسلام سنتی، با اندیشهٔ حقوق بشر مشکل دیگری ندارد؟ یا اینکه موارد دیگر از تعارض هنوز باقی است؟

تاکنون به پنج محور تعارض اسلام سنتی با نظام حقوق بشر اشاره شد، اما مسأله‌ی تعارض‌ها به این پنج محور ختم نمی‌شود. محور ششم تعارض را خشونت و موهن‌بودن مجازات‌های شرعی می‌توان ذکرکرد. درواقع مشکل این‌بار متوجه حقوق کیفری در اسلام سنتی است. ماده‌ی پنجم اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر می‌گوید احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرارداد که ظالمانه و برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد. ماده‌ی ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی حق زندگی را از حقوق ذاتی شخص انسان شناخته و تصریح می‌کند هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه یعنی بدون مجوز از زندگی محروم کرد. مجازات اعدام منحصر به مهمترین جنایت‌ها آن هم طبق قانون به موجب حکم قطعی صادره از سوی دادگاه صالح است. حکم اعدام درمورد جرأیم ارتکابی اشخاص کمتر از هجده‌سال صادر نمی‌شود. ماده هفتم میثاق آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا رذیلانه را ممنوع می‌کند. یکی از مهمترین اسناد بین‌المللی در این‌باره کنوانسیون منع شکنجه و دیگر

رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه غیرانسانی یا موهن مصوب ۱۹۸۴ است که شکنجه را به‌دقت تعریف کرده‌است.

درفقه اسلام سنتی برخی مجازات‌های شرعی را بدون حکم قاضی و دادگاه هرمکلفی می‌تواند به تشخیص خود اجراکند، حتی ممکن است حکم اعدام به‌عنوان یک وظیفهٔ دینی این‌گونه اجراشود. یکی از شرایط قصاص نفس این است که خون مقتول محترم باشد، محقون‌الدم باشد، مهدورالدم نباشد، خونش مباح و هدر نباشد. بر این اساس مرتد فطری، ساب‌النبی و مدعی پیامبری را می‌توان کشت بیانکه نیازی به اثبات در دادگاه صالحه و دفاع متهم و رأی هیأت منصفه و امثال این تشریفات باشد. در قتل جایز، قصاص درکار نیست. همین‌گونه است کشتن کسی که به موجب قصاص (البته با اذن ولی‌دم) یا حد مستوجب اعدام باشد. اگر فردی چنین کسی را به نیت مهدورالدم‌بودن بکشد قابل قصاص نیست. اگر مردی همسر خود را هم‌بستر با غیر ببیند به‌لحاظ تکلیفی مجاز است که هردو را بکشد.

یکی از مراتب وظیفهٔ همگانی نهی‌ازمنکر، نهی عملی و تعرض فیزیکی است. اگرچه به‌نظر اکثر فقیهان قتل فاعل منکر تنها به اذن فقیه مجاز است و مؤمنان سرخود مجاز به انجام این مرتبه نیستند، اما برخی از آن‌ها نهی‌ازمنکر منجر به جرح یعنی مجروح‌کردن فاعل منکر را مجاز دانسته‌اند، ضرب یعنی کتک‌زدن نیز در رأی جمعی از فقیهان نیازی به تحصیل اذن ندارد. برهمین منوال زدن زن ناشزه از سوی شوهر شرعاً مجاز است و نیازی به اجازهٔ قضایی ندارد. حتی برخی اجرای تعزیر را نسبت به زوجه و مملوک مجاز شمرده‌اند. تردیدی نیست که مطابق ضوابط حقوق بشر هرنوع ضرب و جرح نیاز به مجوز قضایی دارد و تنها از سوی ضابطین قضایی قابل اجراست و رهاکردن آن به‌دست افراد غیرمسئول نقض حقوق بشر محسوب‌می‌شود واضح است که مجازات اعدام را هرگز نمی‌توان خارج از دادگاه و بدون طی مراحل سه‌گانه بدوی، تجدیدنظر و دیوان عالی اجراکرد. سپردن حکم اعدام به دست افراد غیرمسئول در تعارض مستقیم با ضوابط حقوق بشر است.

نکته‌ی دوم در این تعارض نحوه‌ی اجرای مجازات‌های شرعی است امروز مجازات‌هایی از قبیل در آتش سوزانیدن مجرم را یا پرتاب مجرم از بالای کوه یا بلندی با دست‌وپای بسته، یا با شمشیرزدن سپس با آتش‌سوزانیدن، یا سنگسارکردن(رجم)، یا زندان با اعمال شاقه از قبیل کتک‌زدن در اوقات نماز و تنگ گرفتن از حیث آب وغذا، یا به صلیب‌کشیدن، یا قطع دست راست و پای چپ، یا قطع چهارانگشت دست، یا شلاق‌زدن از مصادیق مجازات‌های خشن و

خلاف شئون بشری و برخلاف انسانیت می‌شمارند و در نتیجه همهٔ حدود شرعی که سبب مجازات‌های متعین فوق‌الذکر است منافی حقوق بشر اعلام می‌دارند. تعیین این‌گونه مجازات‌های سنگین از سوی شریعت برای ریشه‌کن کردن جرائم سنگین بوده‌است. اما اندیشه‌ی حقوق بشر اولاً به سمت حذف کامل مجازات‌های بدنی و فیزیکی، ثانیاً به سمت محدودیت جدی مجازات اعدام و تقلیل روبه حذف آن و ثالثاً حذف انحاء خشن اعدام و در مجموع نفی مجازات‌های خشن پیش می‌رود و بر این اساس مجازات‌های شرعی یعنی همهٔ حدود شرعی و تعزیر به شلاق از این زاویه خلاف ضوابط حقوق بشر خواهندبود.

نکته‌ی سوم در این تعارض تعزیر شرعی برای گرفتن اطلاعات احتمالی از متهم یا برای شکستن مقاومت وی و وادارکردن او به همکاری با قاضی و حاکم شرع است. اندیشه‌ی حقوق بشر هرگونه فشاربدنی و روانی به متهم را حتی از سوی مأموران قضایی برای تحت فشارقراردادن متهم برای گرفتن اطلاعات و غیر آن‌را «شکنجه» می‌داند و کنوانسیون منع شکنجه دقیقاً برای جلوگیری از همین اعمال تصویب شده‌است.

تعارض حقوق کیفری اسلام سنتی حداقل در سه ناحیه‌ی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه با اندیشه‌ی حقوق بشر محرز است. بازبودن فراوان دست قاضی در برخی مجازات‌های شرعی و مشخص‌نبودن مجازات از یک سال تبعید تا به صلیب‌کشیدن و قتل از دیگر اشکالات حقوق بشری به اسلام سنتی است.

به‌نظر می‌رسد مهمترین محورهای تعارض حقوق بشر با اسلام سنتی همین شش محور باشد. هرچند مطالبی دربارهٔ جهاد، حقوق کودک و حقوق کار نیز قابل ذکر است که بحث از آن‌ها سخن را به درازا می‌کشاند. تا اینجا کوشیدم دو نظام حقوقی یعنی اسلام سنتی و حقوق بشر را با یکدیگر مقایسه کنم. بحث تاکنون صرفاً توصیفی بود، یعنی یک گزارش فنی بدون اینکه در مقام داوری و ارزیابی و طرفداری باشم. تردیدی ندارم که تحقق همین شش محور برای پذیرش تعارض حقوقی اسلام سنتی با نظام حقوق بشر کافی باشد، اینکه این تعارض خوب است یا بد یا چگونه قابل رفع است یا اصولاً لازم‌است برای رفع تعارض کوشش کرد یا نه، مطلب دیگری است.

ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشهٔ حقوق بشر

آیا احکام شرعی معارض با حقوق بشر که شما به تفصیل آن‌را توصیف کردید،

آرای شاذ و نادر برخی فقهای سنتی است یا نظر مشهور و رأی اتفاقی یا اجمالی اسلام سنتی است؟

مخالفت یکی دو رأی شاذ و نادر با حقوق بشر مشکلی نیست، اما تعارض نظر مشهور یا رأی اتفاقی و اجماعی اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق بشر جداً مسأله‌برانگیز است.

احکام شرعی معارض با اندیشهٔ حقوق بشر در محورهای شش‌گانه رأی شاذ و نادر فقهای گمنام نیست. اکثر قریب‌به‌اتفاق این آرا نظر مشهور(حداقل مشهور در زمان ما) است. البته در میان این آرای مشهور، آرای اتفاقی یا حتی آرایی که در آن‌ها ادعای اجماع‌شده کم نیست. بسیاری از این آرا، آرای اتفاقی فقهای سنتی‌است. برخی از آن‌ها رأی اجماعی است. البته اجماعی‌بودن به معنای نبودن مخالف نیست. اختلاف در آرای فقهی امری کاملاً رایج است. به‌هرحال احکام شرعی معارض حقوق بشر در اسلام سنتی نظر مشهور، رأی اتفاقی و در بسیاری موارد بر آن‌ها ادعای اجماع‌شده یا واقعاً اجماعی است. اسلام سنتی یعنی همین احکام.

آیا این تعارض معلول ذهنیت خاص عالمان دینی و فقیهان و شریعتمداران بوده یا برخاسته از منابع دینی بوده‌است؟ مثلاً آیا در احادیث و روایت باقیمانده از پیامبر(ص) و امامان(ع) بر این احکام معارض حقوق بشر سندی یافت می‌شود؟

اگر منظورتان این است که علمای اسلام سنتی عالماً و عامداً برخلاف ضوابط حقوق بشر رأی داده‌اند، صحیح نیست. اصولاً در زمان استنباط احکام شرعی نفیاً یا اثباتاً به این‌گونه نکات توجهی نمی‌شود. البته اینکه برداشت خاص فقها از انسان و حقوق وی در فتوای آن‌ها مؤثر است غیرقابل انکار است. اما انصافاً گناه تعارض ـ اگر گناه باشد ـ مقصودم گناه عرفی است نه شرعی، را نمی‌توان صرفاً به گردن فقها و علمای دین انداخت و این‌گونه پنداشت که منابع دینی در این مهم نقشی نداشته‌اند و فقها سرخود به این نتایج رسیده‌اند. مستند اکثر این احکام احادیث و روایات است. از دیدگاه فقهایی که به این احادیث استناد کرده‌اند، این منابع قابل‌اعتنا و قابل‌قبول بوده‌اند. البته همهٔ مستندات روایی احکام یادشده احادیث صحیحه یا موثّقه نیستند. اما در بین آن‌ها احادیث صحیح و معتبر هم کم نیست. یعنی مطابق صناعت فقهی اسلام سنتی ظن آن می‌رود که این احادیث سخن پیامبر(ص) یا ائمه(ع) باشند، ظن معتبر. از دیدگاه اسلام سنتی واقعاً گمان می‌رود این احکام شرعی معارض با حقوق بشر، برگرفته یا عین تعالیم رسول(ص) و ائمه(ع) است. البته در مجموعهٔ میراث روایی به‌جامانده از اولیاء دین احادیث

سازگار با حقوق بشر نیز یافت می‌شود. اما آن احادیث به‌هردلیلی مستند فتوایی علمای سنتی واقع نشده‌است. اگر بخواهیم صریح و بدون مجامله سخن بگوییم باید گفت در احادیث فراوانی که مطابق صناعت رایج فقه سنتی صحیح و معتبر شناخته می‌شوند، تعارض جدی با ضوابط حقوق بشر یافت‌می‌شود. حتی می‌توان اطمینان یافت که برخی از این احادیث واقعاً از زبان اولیای دین صادر شده‌است و یقیناً جعلی و ساختگی نیست. لذا مسألهٔ حل تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر دشوارتر می‌شود. در مجموع مراجعه به وسایل‌الشیعه که از معتبرترین منابع روایی فقه شیعه است نشان‌می‌دهد که تعارض روایات مورد استناد فقها با ضوابط حقوق بشر غیرقابل کتمان است. همین رویکرد در روایات فقهی اهل سنت نیز قابل رؤیت است.

اما منبع اصلی دین، کتاب خداست که مقدم بر احادیث و روایات معصومان است. آیا دامنه‌ی این تعارض یعنی تعارض با حقوق بشر به آیات قرآن‌کریم هم کشیده می‌شود؟ یعنی آیا آیاتی از کلام‌الله مجید یافت می‌شود که ناقض حقوق بشر باشد؟

فقیهان در برخی از احکام شرعی یادشده به آیات قرآن‌کریم هم استناد کرده‌اند. از دیدگاه سنتی، قرآن‌کریم اندیشهٔ حقوق‌بشر را برنمی‌تابد، لذا از این دیدگاه نظام حقوق بشر که قائل به تساوی حقوق آحاد بشر و نافی تبعیض حقوق مسلمان و غیرمسلمان، زن‌ومرد، حر و مملوک است، نظامی ضد اسلامی و برخلاف قرآن‌کریم است. البته اکثر احکام شرعی مورد بحث در محورهای شش‌گانه مستند قرآنی ندارند، اما آیاتی دال بر تفاوت حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و مشرکان، یا تفاوت حقوقی بین زن‌ومرد در طلاق و ارث و شهادت و... یا تفاوت حقوقی احرار با عبید و اماء، یا حقوق کیفری و حدود شرعی از قبیل قطع دست و شلاق‌زدن و به صلیب‌کشیدن وجوددارد. البته چه‌بسا با استناد به برخی اطلاقات و عمومات قرآنی و برخی آیات دیگر بتوان آرایی سازگار با حقوق بشر نیز از قرآن‌کریم استنتاج کرد. اما با این همه ازنظر نمی‌توان دور داشت که مطابق ضوابط اصول فقه رایج، دامنهٔ تعارض با حقوق بشر به آیات کتاب خدا نیز سرایت می‌کند. همچنان که پیشتر اشاره کردم بحث تعارض اندیشهٔ حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق‌تر از آن است که در بادی نظر تصور می‌شود، تعارض، محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست، بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری از روایات با اندیشهٔ حقوق بشر است.

مسلمانی که اندیشهٔ حقوق بشر را به ذهن و ضمیر خود راه می‌دهد می‌باید

متوجه باشد که با آمدن این میهمان تازه به خانهٔ فکر او، چه آشوب‌های معرفتی به‌پا می‌شود و به چه تعارض‌های عمیقی باید پاسخ دهد. حقوق بشر یک اندیشه است که مبتنی بر مبادی و پیش‌فرض‌های خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی است. این اندیشه را بدون قبول و پذیرش این مبادی و مقدمات نمی‌توان پذیرفت. واضح است که این اندیشه با هر نظام حقوقی قابل جمع نیست. درواقع هر نظام حقوقی هم مبادی و مقدمات خاص خود را دارد. آن نظام حقوقی که دین و مذهب و عقیده را مقدم بر انسانیت انسانی می‌داند یا جنسیت و ذکور و اناث‌بودن را بر انسانیت انسان تقدم می‌بخشد یا برده و غلام و کنیز را به‌رسمیت شناخته‌است ابتدا جهان و انسان را به‌گونهٔ خاصی ترسیم کرده، سپس مبتنی بر این انسان‌شناسی و جهان‌شناسی گزاره‌های دال بر تبعیض حقوقی را پذیرا شده‌است. بی‌شک تا بین اعتقادات و باورهای این نظام حقوقی نوعی رابطهٔ خاص معرفت‌شناختی برقرار نشده‌باشد، چنین استنتاج‌هایی پذیرفتنی نبوده‌است. یکی از اصول معرفت‌شناختی در مواجهه با نظام‌های مختلف حقوقی یا گزاره‌های مختلف اصل امتناع اجتماع نقیضین است. ذهن انسانی نمی‌تواند در زمان واحد دو گزارهٔ کاملاً متعارض یا متناقض را قبول کند. لذا روشن است که اندیشهٔ حقوق بشر با نظام‌های حقوقی که به‌لحاظ مبادی و مقدمات (و به‌تبع آن به‌لحاظ نتایج و لوازم) با آن در تعارض و ستیز باشند، قابل‌جمع نیست.

اسلام سنتی نیز به مثابهٔ یک منظومهٔ ایمانی معرفتی دارای یک نظام حقوقی خاص است با مبادی و مقدمات ویژهٔ خود. این منظومه شامل متن کتاب خدا و سنت اولیای دین، آرای فنی علمای دین (ازقبیل فتاوای فقیهان، آرای علمای اخلاق، گزاره‌های کلامی) و نیز سیرهٔ عملی متشرعان و متدینان و مسلمانان درطول تاریخ می‌شود.

اسلام سنتی معتقد است اولاً درهر سه مؤلفه، تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر حتمی است و ثانیاً از همین‌رو این اندیشه حقوق بشر باطل، نادرست و مردود است. با اصلاحی جزئی می‌توان با گزارهٔ اول موافق بود و پذیرفت، یعنی بر این باورم که در سیرهٔ عملی مسلمانان و متشرعان درطول تاریخ و حتی امروز موارد معارض حقوق بشر به‌وفور یافت می‌شود. ثانیاً در آرا و فتاوای عالمان دین، گزاره‌های معارض حقوق بشر فراوان است، ثالثاً در آیات قرآن‌کریم و احادیث منسوب به پیامبرخدا(ص) و ائمه‌هدی(ع) مواردی معارض حقوق بشر یافت می‌شود، در آیات کمتر و در روایات بیشتر، به‌علاوه تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر جزئی و ظاهری و بدوی نیست. تعارضی جدی، عمیق و ریشه‌دار است.

پذیرش و ترجیح هریک از طرفین تعارض پیامدها، نتایج و لوازم مهمی را دربر دارد که نباید از آن غافل بود.

مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

به‌راستی اسلام سنتی براساس کدام مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی یا جهان‌شناختی به احکام شرعی معارض با حقوق بشر می‌رسد؟ این احکام و گزاره‌ها بر چه مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی هستند که با ورود عنصر حقوق بشر می‌باید مورد تجدیدنظر قرارگیرند؟

در اسلام تاریخی، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکرهٔ شریعت را می‌سازد. دغدغهٔ اسلام سنتی شناخت و رعایت این تکالیف است که از آن‌ها با نام احکام شرعی یاد می‌شود. اگر آثار عالمان سنتی را به‌دقت بررسی کنیم، درمی‌یابیم که چه سعی بلیغی در راه استنباط و استخراج این تکالیف و احکام مصروف داشته‌اند و کوشیده‌اند ذهن و ضمیر خود را از توجه به تمام مطالب و نکات دیگر خالی نگاه‌دارند و هیچ منبع و مطلب غیر الهی را به اندیشهٔ خود بار عام ندهند. در مواجهه با لوازم و پدیده‌های عصر تجدد از قبیل حقوق بشر، مردم‌سالاری، جامعهٔ مدنی و... اسلام تاریخی یک فرمول کلی و ثابت داشته و دارد و آن این است: اگر این‌گونه امور در سعادت واقعی انسان دخیل باشند و درنفس‌الامر از صحت و اعتبار برخوردار باشند، بدون تردید در متن احکام شرعی و تکالیف الهی پیشاپیش و به‌نحو اتم و اکمل لحاظ‌شده و اگر در سعادت واقعی انسان ذی‌مدخل نباشند، محکوم به بطلان هستند. اگر پافشاری شود که بالاخره اندیشه‌هایی از قبیل حقوق بشر معتبرند یا نه؟ در خوشبختی انسان دخالتی دارند یا نه؟ همواره از موضعی پیشینی پاسخ داده می‌شود در تکالیف الهی و احکام شرعی «حقوق واقعی انسان‌ها» قطعاً رعایت شده‌است، خیلی بیشتر و عمیق‌تر از آنچه متجددان می‌پندارند و از این زاویه هیچ نگرانی درکار نیست. در حکمت بالغهٔ الهی حساب همه‌چیز شده‌است، ازجمله حقوق حقیقی آدمیان. باتوجه به مقبولیت رو به تزاید اندیشهٔ حقوق بشر در جوامع اسلامی، عالمان اسلام تاریخی عملاً دو رویه در پیش گرفته‌اند، از سویی احکام دینی معارض با حقوق بشر را حتی‌الامکان از ویترین احکام دینی خارج می‌کنند و کوشش می‌کنند به‌نحوی از انحاء آن‌ها را توجیه نمایند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند در لابلای متون اسلامی نکات مؤید حقوق بشر را برجسته نمایند و در مجموع اسلام را از بوتهٔ اتهام تعارض با حقوق بشر

خارج کنند.

اگر منصفانه بخواهیم قضاوت کنیم «حقوق واقعی انسان‌ها» چیزی متفاوت با «اندیشهٔ حقوق بشر» است. تعارض اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق بشر براساس تحقیقی پسینی صورت گرفت، یعنی احکام اسلام سنتی بامواد اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و دیگر میثاق‌های بین‌المللی مقایسه شد و نتیجهٔ این پژوهش تعارض در حداقل شش محور اساسی بود بعید می‌دانم معتقدان اسلام تاریخی بتوانند این تعارض را انکارکنند. آنان از موضعی پیشینی برای برون‌رفت از مخمصه باب «حقوق واقعی انسان‌ها» را می‌گشایند. فکر می‌کنم با تشریح و تبیین «نظریهٔ حقوق واقعی انسان‌ها» مبانی معرفتی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام تاریخی آشکار می‌شود. حقوق واقعی انسان‌ها بخشی از مصالح نفس‌الامری است که در وضع احکام شرعی از سوی خدای حکیم به‌طور کامل لحاظ شده‌است. این حقوق ثابت و درطول زمان و شرایط مختلف تطور حیات بشری و در سرزمین‌های مختلف لایتغیر است. واضع این حقوق همان خالق آدمیان یعنی خداوند است. عمل به تکالیف الهی و احکام شریعت مطمئن‌ترین راه رعایت حقوق واقعی انسان‌ها است. اکنون پرسیدنی است حقوق واقعی انسان‌ها چگونه قابل شناخت است؟ یگانه‌راه معتبر و تعیین شناخت این حقوق مراجعه به وحی‌الهی است، یعنی آن‌چه شارع در کتاب خدا یا سنت رسول(ص) معرفی کرده‌است. پس طریق قابل اعتماد در معرفت حقوق واقعی انسان‌ها، طریق نقلی و متن محور است. از دیدگاه شیعه اجماع منبع مستقل نیست و طریقی برای اثبات سنت است. عقل نیز به‌عنوان کاشف حکم شرعی می‌تواند ما را از یک حکم شرعی به حکم شرعی دیگر که لازمهٔ حکم اول است برساند. اصطلاحاً به چنین دلیلی غیرمستقلات عقلیه می‌گویند و در پذیرش آن تردیدی نیست.

مسألهٔ اساسی در امکان کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی بدون استعانت از شرع و وحی و نقل است. آیا انسان خود می‌تواند حقوق واقعیش را بشناسد؟

پذیرش حسن و قبح عقلی از سوی معتزله و امامیه می‌توانست بنای پاسخ مثبت را فراهم‌آورد. براین مبنا تنها جایی که عقل توان درک آن‌را دارد، حسن عدالت و قبح ظلم است و هرآن‌چه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند. لذا می‌باید آن‌چه عقل عادلانه یافته شرعاً واجب باشد و آن‌چه عقل ظالمانه یافته، شرعاً حرام باشد. این مبنای اصولی چندان در فقه انعکاس نیافته‌است، به قول سیدمحمدباقر صدر در اول «الفتاوی‌الواضحه» می‌توان یک دورهٔ کامل فقه

استدلالی را استنباط کرد. بدون آنکه حتی یک‌بار نیازی به تمسک به حکم عقل پیداکنیم. چرا؟ زیرا درک همه‌جانبهٔ مصالح و مفاسد خفیه امور جزئی و ریز از سوی عقل انسانی در حکم محال است. حکم عقل یا یقینی و قطعی است یا ظنی. درک یقینی و قطعی مصالح و مفاسد نفس‌الامری امور ازجمله حقوق واقعی انسان‌ها عملاً ممتنع است. درک ظنی و غیرقطعی نیز بی‌اعتبار و غیرقابل اعتماد است. بنابراین کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی ممکن نیست، و تنها راه پرده‌برداری از این حقوق مراجعه به متن شریعت و نقل وحیانی است ولاغیر.

در اسلام سنتی «حقوق واقعی انسان‌ها» به احکام شرعی یا تکالیف دینی انسان‌ها تحویل می‌شود. آن حقوق واقعی هرچه که هست امری نفس‌الامری و در لوح ثابت و فراتر از عقل و درک انسانی است، اما تکالیف الهی و احکام شرعی از طریق نقل قابل دسترسی است. «حقوق واقعی انسان‌ها» غیرقابل بحث است، اما احکام شرعی حداقل دربین عالمان دین قابل بحث است. با این حساب اجازه بدهید دیگر از حقوق واقعی انسان‌ها سخن نگوییم و بحث را بر احکام شرعی آدمیان متمرکز کنیم. واضح است که تکالیف شرعی و احکام دینی آدمیان به‌لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و حتی فقاهت و عدم فقاهت تفاوت می‌کند. البته از دیدگاه سنتی این تفاوت هرگز به‌معنای تبعیض نیست، بلکه عین عدالت است، یعنی هرحکمی ناظر به استحقاق ذاتی صاحب آن است. چون خداوند عادل و حکیم است، بنابراین تک‌تک احکام شرعی نیز قطعاً عادلانه و حکیمانه می‌باید باشند.

مهمترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام سنتی در بحث ما، محدودیت عقل انسانی است. عقل ناتوان از درک حقوق واقعی انسان‌ها است. عجز ذاتی و قصور جبلی عقل انسانی در ادراک آن‌چه که در حیات او اهمیت وافر دارد، اساس و مادر دیگر اصول این اندیشهٔ تاریخی است. ازجمله این اصول مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی و محدودیت جدی عقل انسانی در درک همه‌جانبهٔ مصادیق عدالت است. نتیجهٔ منطقی چنین اصلی انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است. وقتی عقل انسانی نتواند عادلانه‌بودن یک حکم را تشخیص بدهد، به‌ناچار عدالت آن است که شارع می‌فرماید و ظلم نیز همان است که شارع ظلم می‌شمارد. یعنی اسلام سنتی در عمل به شیوهٔ اشاعره تن داده‌است. دومین اصل مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی در قانون‌گذاری در زندگی دنیوی است، عقل عاجز و ناقص انسانی صلاحیت قانون‌گذاری ندارد. قانون

بشری به‌واسطهٔ قصور در درک همه‌جانبهٔ نیازهای واقعی انسان و سعادت حقیقی او و اعمال تمایلات و شهوات به تنازع و جدال اجتماعی می‌انجامد. برای برقراری صلح و آرامش چاره‌ای جز قانون الهی یعنی شریعت و قانون‌گذار الهی یعنی شارع نیست. اهمیت این اصل تا آنجاست که برهانی برضرورت نبوت بر آن استوار شده‌است، برهانی که اکثر متکلمان اسلامی و حتی برخی فلاسفهٔ مسلمان به آن استناد کرده‌اند. بنابراین بدیهی است که قوانین بشری ازجمله اسناد حقوق بشر پیشاپیش محکوم به نقص و ابطال و شکست است. باتوجه به اینکه احکام شریعت توسط خداوند حکیم وضع شده‌است و قوانین بشری برخاسته از عقل ناقص و محدود انسانی است، بدیهی است که تکالیف الهی و احکام شرعی برتراز قوانین بشری است. بنابراین درمقایسهٔ هر حکم شرعی با قانون مشابه بشری پیشاپیش مشخص است که حکم شرعی برتر است. این برتری به میزانی است که هرگز نیازی به آزمون و اثبات ندارد. از آنجا که عقل انسانی به‌واسطهٔ محدودیت و نقصان ذاتی خود نمی‌تواند داور این عرصه باشد و این برتری نتیجهٔ لازم پذیرش حکمت بالغهٔ الهی و سومین اصل مبتنی بر قصور عقل انسانی است.

ازدیگر مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لایتغیر است، قوانینی که در تمام شرایط مختلف زندگی از شرایط بسیط زندگی دیروز تا شرایط پیچیدهٔ امروز دستخوش تغییر نگردد، چرا که اگر قانون ناظر به مصالح و مفاسد خفیه نفس‌الامری باشد، فرا زمانی و فرا مکانی خواهدبود. احکام شرعی همگی این‌گونه‌اند. تکالیف الهی موجود در قرآن‌کریم احکام ثابت و فراتر از زمان و مکان هستند. همین‌طور اکثر احکام شرعی موجود در سنت پیامبر(ص) و ائمه(ع) که در متن علم شریف فقه منعکس شده‌اند همگی احکام ثابت همیشگی محسوب می‌شوند. چنین باوری دو نتیجهٔ منطقی به‌دنبال دارد: یکی اهمیت درجهٔ اول علم فقه درمیان علوم اسلامی است، تا آنجا که تألیفات عالمان مسلمان در این فن شریف از تألیفاتشان در دیگر علوم اسلامی ازقبیل اخلاق، کلام، تفسیر، حدیث، تاریخ، تراجم، فلسفه و عرفان بیشتر است و فقیهان از احترام و اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. دیگر اهمیت وافر علوم نقلی و شرعی درمقایسه با علوم عقلی و شهودی و تجربی است و اینکه طریق کسب سعادت در معارف نقلی و شرعی است و همت و دقت را می‌باید مصروف تحمیل این‌گونه معارف کرد.

در اسلام سنتی، انسان فی‌حد ذاته فاقد شرافت و کرامت است، هرچند بالقوه از گوهری شریف است. به میزانی که انسان به محور کرامت و شرافت تقرب

می‌جوید صاحب منزلت می‌شود و به میزانی که از این محور الهی دور می‌شود تنزل می‌کند. لذا انسان می‌تواند از اولیای الهی و مقرب‌ترین مخلوق خداوند تا مرتبه‌ای پایین‌تر از چهارپایان و پست‌ترین موجودات را دربرگیرد. مقام و منزلت انسان متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است. برهمین منوال حقوق واقعی انسان‌ها نیز به جایگاه ایمانی و دینی او بازمی‌گردد. براین اساس دم‌زدن از حقوق بشر و حقوق ذاتی یکسان برای همهٔ انسان‌ها از مردوزن، مسلمان و نامسلمان، آزاد و برده، عبث و ظلم است.

در این منظومه جهان می‌باید در سایهٔ آخرت شناخته‌شود، با چنین قیاسی این جهان، دنیا نام می‌گیرد یعنی جهان پست‌تر و پایین‌تر، تدبیر دنیا همواره می‌باید با لحاظ سرای دیگر صورت‌گیرد و همت آدمی مصروف و منحصر در سامان دنیایش نگردد. آن‌چه مهم است آبادکردن آخرت است و دنیایی ارزش دارد که در خدمت آخرت قرارداشته‌باشد. بنابراین طبیعی است که امور دنیوی ارزش ثانوی داشته‌باشد.

آن‌چه گفته‌شد تحلیلی مختصر از مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی اسلام تاریخی بود. مناسب است به‌اجمال این مبانی را با مبانی اندیشهٔ حقوق‌بشر مقایسه کنیم. رکن این اندیشه باور به توانمندی نسبی عقل انسانی در درک نیازها، مصالح و مفاسد است. عقل خود بنیاد نقاد اساس تجدد است و اندیشهٔ حقوق بشر یکی از میوه‌های آن. از این زاویه عقل و به‌ویژه عقول آدمیان توانایی کشف و وضع حقوق‌بشر را دارند.

عقل جمعی بشر در پناه تجارب مستمر جوامع انسانی به چنین کشف و وضعی اقدام می‌کند و دستاورد خود را نیز نهایی و غیرقابل تغییر نمی‌شمارد، بلکه آماده‌است با تجارب جدید احکام خود را تکمیل و اصلاح کند. اسناد حقوق‌بشر حاصل آخرین تجارب عقل جمعی انسان معاصر است و می‌پندارد با رعایت اصول آن زندگی آحاد بشر از صلح و آرامش و عدالت بیشتری برخوردار خواهدبود. این اندیشه بر توان عقل انسانی در یافتن موازین عدالت تأکید دارد و می‌پندارد عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی داراست. برهمین منوال انسان‌ها می‌توانند قوانینی عادلانه برای ادارهٔ جامعه و زیست محیط خود وضع کنند. اسناد حقوق‌بشر ازجمله قوانین بین‌المللی ساخته و پرداختهٔ عقل جمعی بشر معاصر است. باتوجه به تنوع ادیان و مذاهب در جوامع بشری و اینکه هریک از آن‌ها حقوق ویژه‌ای برای پیروان خود مقرر کرده، اندیشهٔ حقوق بشر ضمن احترام به کلیهٔ ادیان و مذاهب و به رسمیت‌شناختن آن‌ها در

حوزهٔ خصوصی زندگی انسان‌ها، در حوزهٔ عمومی نسبت به دین و مذهب لابشرط است، یعنی این حقوق برای انسان از آن حیث که انسان است وضع‌شده قبل از اینکه به این دین یا آن مذهب اعتقاد پیدا کند. به‌عبارت دیگر دین و مذهب فرد هیچ امتیاز یا تفاوت حقوقی برای وی ایجاد نمی‌کند و اصول حقوق بشر نیز از هیچ دین یا آیین خاصی پیروی نمی‌کنند.

نکتهٔ مهم اینکه اندیشهٔ حقوق بشر براساس یک روش پسینی تنظیم‌شده یعنی براساس تجارب انسانی و با مقایسهٔ عملی شیوه‌های مختلف با یکدیگر و اطمینان به برتری این شیوه نسبت به شیوه‌های دیگر. این اندیشه مبتنی بر راز و رمز و نکات خارج از عقل و فهم انسانی نیست، لذا به سادگی برتری خود را نسبت به شیوه‌های رقیب اثبات می‌کند و در عمل موفقیت خود را نشان‌می‌دهد. با رعایت ضوابط حقوق بشر هر انسانی فرصت می‌یابد آن‌گونه که خود مصلحت می‌بیند، آزادنه و با اختیار کامل زندگی خود را سامان دهد، مؤمنانه یا ملحدانه، این به خود او مربوط است نه به دیگران. اما اندیشهٔ حقوق‌بشر نه الحادی است نه توحیدی.

مقایسهٔ مبانی اسلام تاریخی با مبانی اسناد حقوق‌بشر نشان از تفاوت ژرف و بنیادی این دو نظام دارد. پذیرش هریک مستلزم نفی دیگری است، مگر اینکه بدون توجه به لوازم و پیامدها و با اغماض از ریشه‌ها و مبانی با چشم بسته و به‌طور سطحی به هردو معتقد بود. تا اینجا تعارض اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق‌بشر توصیف و تحلیل شد.

رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام تاریخی

در تعارض عمیق و بنیادی اسلام تاریخی و اندیشهٔ حقوق‌بشر چه بایدکرد؟ کدامیک از این دو نظام را باید پذیرفت؟ با دیگری چه بایدکرد؟

سؤال از داوری است. پاسخ به این سؤال آسان نیست. قبل از جواب توجهتان‌را به نکاتی جلب می‌کنم. اول اینکه طرف اول تعارض، اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است، و نه اسلام به قول مطلق. اسلام تاریخی تلقی خاص از این دین الهی است. انتقاد از آن یا احیاناً نفی آن ملازم انتقاد یا نفی اسلام نیست. می‌توان مسلمان بود، به وحدانیت خداوند، حقانیت روز جزا و رسالت محمدبن‌عبدالله(ص) مؤمن بود، اما از آئین محمدی قرائتی متفاوت با قرائت تاریخی و سنتی داشت. بنابراین در این داوری می‌باید آزادانه، منصفانه، بی‌طرفانه و محققانه واردشد نه مؤمنانه، طرفدارانه و مقلدانه. دومین نکته مقدماتی این است که باتوجه به نکاتی که در پاسخ به سؤال قبل متذکرشدم، می‌توان این تعارض را به

تعارض نقل و عقل تعبیرکرد. روش اسلام تاریخی یا سنتی نقلی است و روش نظام حقوق بشر عقلی. تعبیر نقل و عقل بسیار واقع‌بینانه‌تر از تعابیری از قبیل تعارض وحی و عقل یا تعارض دین و عقل است.

به‌عنوان سومین نکته به‌نظر می‌رسد در داوری بین دوطرف این تعارض نمی‌توان از شیوهٔ مطالعهٔ پیشینی استفاده‌کرد، چرا که تولد تعارض دقیقاً ناشی از به‌کارگیری شیوهٔ پسینی بوده‌است، یعنی گزاره‌های متعدد از احکام و تکالیف دینی منافی ضوابط حقوق‌بشر اعلام شده‌است و تمسک به شیوهٔ پیشینی قانع‌کننده نیست. به‌عبارت دیگر در داوری نمی‌توان به اعتبار قائل اکتفا کرد و چون قول خداوند یا پیامبر(ص) است خود را از اثبات اعتبار قول فارغ از استناد به قائل معاف بدانیم، شیوهٔ پسینی یعنی همین، دو قول را به اعتبار حقانیت و اعتبار و درستی خودشان باهم مقایسه می‌کنیم. درجهان معاصر می‌باید از اعتبار احکام شرعی از حیث عقلایی‌بودن، عادلانه‌بودن و برتربودن نسبت به راه‌حل‌های مشابه دفاع کرد.

چهارمین نکته اینکه نظام حقوق‌بشر متعلق به دوران تجدد است و هرگز در دوران پیش از تجدد مطرح نبوده‌است. اسلام تاریخی نیز در دوران تجدد موردبحث است، والا در دوران‌های پیشاتجدد قرائت سنتی از اسلام با مشکلی به‌نام تعارض با اندیشهٔ حقوق‌بشر مواجه نبوده‌است. به‌عبارت دیگر این تعارض، مسأله‌ای مستحدث و متعلق به عصر جدید است و نمی‌توان آن‌را به دوران‌های گذشته تسری داد. اسلام سنتی در مواجهه با مشکلات دوران گذشته موفق و سربلند بوده‌است.

و بالاخره نکتهٔ آخر اینکه این تعارض یکی از فروع بحث سنت وتجدد است. در این تعارض، اسلام تاریخی نمایندهٔ سنت و اندیشهٔ حقوق‌بشر نمایندهٔ تجدد است.

و اما داوری در تعارض بین اسلام تاریخی و اندیشهٔ حقوق‌بشر. این تعارض در شش محور توصیف و تحلیل شد. برای دقت بیشتر در قضاوت، جداگانه در هریک از محورهای پیش‌گفته به داوری می‌نشینیم. در محور اول تعارض یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همهٔ انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است. در جهانی که پیروان ادیان و

مذاهب متفاوت زندگی می‌کنند و هریک نیز دین و مذهب خود را بهترین یا تنها راه نجات می‌شمارند و معتقدان دیگر آیین‌ها را گمراه یا جاهل به‌حساب می آورند و حقوق ویژه‌ای برای پیروان آیین خود قائلند، عادلانه‌ترین راه نفی همهٔ این حقوق‌های ویژه و دخیل‌ندانستن اعتقاد دینی در حقوق انسانی است. اگر خداوند مواهب طبیعی را بدون هیچ تفاوت و تبعیضی در اختیار همهٔ آدمیان قرارداده‌است، چرا به همین شیوه عمل نکنیم؟ به کدام دلیل عقلی عقیده و ایمان و دین سبب تبعیض یا تفاوت حقوقی می‌شود؟ در شرایط تساوی حقوقی روآوردن به یک دین و پذیرش یک آیین خالصانه‌تر صورت می‌گیرد و از شوائب منافع زودگذر دنیوی پاکیزه‌تر است. اگر ادلهٔ شرعی اسلام تاریخی دربارهٔ تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و غیرمؤمن را تعبدی نخواهیم بپذیریم و قول را به اعتبار قائلش نسنجیم و عقل را به‌عنوان داور نزاع به رسمیت بشناسیم، تردیدی نخواهیم کرد که تساوی حقوقی از تبعیض دینی به عدالت و حق نزدیک‌تر است.

در محور دوم یعنی عدم تساوی حقوقی زنان با مردان، تقدم جنسیت بر انسانیت فاقد دلیل است. تفاوت فیزیولوژیک یا بیولوژیک به چه دلیل منشأ تفاوت حقوقی است؟ اگر تفاوت نژادی و تفاوت رنگ پوست منشأ تفاوت حقوقی نمیتواند باشد، چرا تفاوت جنسی منشأ تفاوت حقوق شود؟ فرودستی مطلق زن و فرادستی مطلق مرد فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی است. ملاک برتری در آخرت به تقوا است نه جنسیت، در دنیا نیز می‌باید با تمهید فرصت‌ها و امکانات مساوی عرصه را برای یک رقابت سالم فراهم آورد. زنان نه در عقل، نه در کسب علم، نه در مهارت‌های شغلی و نه در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند. در مجموع تساوی حقوقی آدمیان فارغ از جنسیت مطابق عقل سلیم است و تبعیض جنسی حقوق زنان نسبت به حقوق مردان خلاف انصاف و عدالت و عقل است.

در محور سوم یعنی تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد، این تبعیض حقوقی نه‌تنها فاقد دلیل است، بلکه دلیل علیه آن است. اگر تعدد دین و مذهب و هکذا تعدد جنسی درمیان انسان‌ها قابل رفع نیست، اما بردگی و رقیت امری قابل رفع است و امروز در شکل سنتی آن مرتفع شده‌است. عقل سلیم و عدالت و انصاف، بردگی و رقیت را برنمی‌تابد و به طریق اولیٰ بر تبعیض حقوقی بردگان با دیگران صحه نمی‌گذارد. در درستی موضع اندیشهٔ حقوق بشر در الغای بردگی و نفی تبعیض حقوقی از این زاویه تردید نمی‌توان کرد.

محور چهارم یعنی عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزهٔ امور عمومی برخلاف

سه محور قبلی از مسلمات اسلام تاریخی نیست، بلکه از آراء اختلافی اسلام سنتی است.حق ویژهٔ فقها یا روحانیون در حوزهٔ عمومی اولاً فاقد مستند شرعی معتبر (حداقل از دید منتقدان متشرع این دیدگاه) است. ثانیاً فاقد دلیل عقلی است، ثالثاً و ازهمه مهمتر دلیل برخلاف آن است. به چه دلیل عرصه عمومی و صحنهٔ سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رأی و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاست‌های کلان ومشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟ به چه دلیل سیاست فقهی بر سیاست علمی و عقلایی مقدم است؟ رجحان مردم‌سالاری بر یکه‌سالاری و فقیه شاهی و روحانی‌سالاری از واضحات است. با این همه برای اثبات این مطلب چندین کتاب و مقاله منتشر کرده‌ام.

و اما محور پنجم یعنی آزادی عقیده و مذهب و مجازات مرتد. لازمهٔ تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض دینی، آزادی عقیده و مذهب است. آزادی عقیده و مذهب، آزادی بیان عقیده و مذهب، آزادی اجرای اعمال و مراسم دینی، آزادی ترک اعمال دینی، آزادی تغییر عقیده و مذهب، آزادی تبلیغ عقیده و مذهب از اجزای این محور است. عقل مدافع آزادی مذهب است و مجازات دنیوی به‌خاطر تغییر مذهب را برنمی‌تابد. نفی یا محدودکردن آزادی مذهب و اختصاص مجازات ازجمله اعدام یا حبس با اعمال شاقه برای ارتداد سیمایی غیرعقلانی و ضعیف از اسلام سنتی به نمایش می‌گذارد. راه پاسداری از ایمان مؤمنان تقویت معرفت دینی آنان است نه سلب آزادی مذهب و عقیده. در رجحان عقلی موضع اندیشهٔ حقوق بشر در دفاع از آزادی عقیده و مذهب نمی‌توان تردید کرد. این مطلب را در مقالهٔ مستقلی که منتشر شده‌است اثبات کرده‌ام.

و اما در محور ششم یعنی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه، امروز عقل انسان نمی‌پذیرد که بدون حکم دادگاه صالحه و بدون امکان دفاع متهم، بتوان افرادی را مجازات و حتی اعدام کرد. در مجازات مجرمان آن‌چه بیش از مجازات بدنی و اعدام و به‌طورکلی صورت مجازات مدنظر است، ریشه‌کن کردن جرم و تنبه عمومی است. مجازات‌های خشن در بسیاری موارد طریقیت خود را در این زمینه از دست داده‌اند. جهان امروز هرگونه اعمال شکنجه برای گرفتن اطلاعات یا شکستن مقاومت زندانی ممنوع می‌شمارد. اگر احکام جزایی و کیفری در اسلام سنتی تعبدی نباشد در مقایسه با ضوابط حقوق بشر در سه محور پیش‌گفته تقدم با اندیشهٔ حقوق‌بشر است.

بنابراین در شش محور یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض‌های

چهارگانهٔ دینی، جنسی، بردگی و فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات‌های خودسرانه، خشن و شکنجه موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی، قابل دفاع‌تر، عقلایی‌تر، عادلانه‌تر و ارجح است و احکام اسلام تاریخی در زمان در این مواضع قابل پذیرش نیست.

بررسی راه‌حل‌های اسلام تاریخی برای رفع تعارض

شما از یک‌سو به تعارض بنیادی اسلام تاریخی با اندیشهٔ حقوق‌بشر قائل شدید و از سوی دیگر در مقام داوری از رجحان اندیشهٔ حقوق بشر در شش محور بر اسلام سنتی دفاع کردید. آیا اسلام سنتی توان برون‌رفت از این مشکل را دارد؟ آیا با ضوابط فقه سنتی و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها یعنی اجتهاد در فروع اصولاً چنین تعارضی قابل رفع است؟ به چه میزان؟

پاسخ منفی است. اسلام سنتی ضابط و معیارهایی الزامی دارد که زیرپانهادن آن‌ها به معنای خروج از این چارچوب است. با رعایت این ضوابط و معیارهای چاره‌ای جز تن‌دادن به تعارض نیست.

اولاً، مستند برخی از این احکام معارض حقوق‌بشر آیات قرآن‌کریم است. اسلام سنتی این‌گونه آیات را ناظر به احکام ثابت و مطلق (غیرمشروط به شرایط زمانی و مکانی) و غیرمنسوخ می‌داند. منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر این‌گونه آیات وفادار بمانیم چاره‌ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، عدم تساوی حقوقی زن‌ومرد در بسیاری موارد، عدم تساوی حقوقی برده و آزاد و مجازات‌های بدنی خشن نخواهیم داشت. فقیه سنتی چاره‌ای جز گردن‌نهادن به احکام شرعی متعارض با حقوق بشر نخواهد داشت.

ثانیاً، مستند اکثر قریب به‌اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر(ص) یا ائمه(ع) است. سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط فقهی معتبر و بدون اشکال است. دلالت این روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می‌شود. فقه سنتی این روایات معتبر را ناقل احکام ثابت و دائمی می‌داند و معتقد است «حلال محمد حلال الی یوم‌القیامه و حرامه حرام الی یوم‌القیامه». در برخی از مسائل جزئی، قول خلاف مشهور نیز مستند روایی دارد ازقبیل سن بلوغ دختران، اما قول خلاف در بسیاری از احکام مورد بحث فاقد هرگونه مستند روایی است. به‌عبارت دیگر قول سازگار با اندیشهٔ حقوق بشر در اکثر مصادیق محورهای شش‌گانه فاقد مستندات قرآنی و روایی است و اگرهم عمومات و اطلاقاتی قابل

تمسک باشد، مسأله مبتلا به آیات و روایت معتبر معارض است. فقیه سنتی با چنین منابعی و در چارچوب این ضوابط نمی‌تواند چندان از فتاوای موجود فاصله بگیرد.

ثالثاً، بسیاری از احکام شرعی معارض حقوق‌بشر اجماعی است، دربسیاری از این احکام به‌ندرت مخالفی یافت می‌شود و حکم اتفاقی است. اکثر این موارد نظر مشهور است و بالاتر از همه برخی از این احکام معارض حقوق بشر ضروری فقه یا ضروری مذهب یا ضروری دین شمرده شده‌است. در فقه سنتی این‌گونه احکام تغییرناپذیرند. چگونه می‌توان با وفاداری به این‌گونه ضوابط رفع تعارض با اندیشهٔ‌حقوق‌بشر را امکان‌پذیر دانست؟

رابعاً، اگر احکام باب معاملات همانند احکام عبادات مبتنی بر مصالح خفیه باشند، عقل مستقل توان ادراک این مصالح را نخواهدداشت، بنابراین فقیه سنتی از حکم عقل در این وادی نمی‌تواند به سود حقوق‌بشر استفاده‌کند، چرا که از نظر وی عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد. سیرهٔ عقلا نیز که در مرئی و مسمع شارع نفی شده‌است، چه ردعی قوی‌تر از آیات و روایات معتبر مستند این احکام شرعی معارض حقوق بشر؟ عدالت نیز درحوزهٔ احکام شرعی قابل ادراک یقینی نیست همچنان که عقل را به ملاکات احکام راهی نیست، مگر اینکه شارع خود بفرماید.

آری، اصلاحات جزئی و روبنایی ممتنع نیست. مثلاً برخی از احکام نزدیک به حقوق بشر در حوزهٔ زنان‌را به‌شرط اینکه خلاف مقتضای عقد نکاح نباشد می‌توان به‌عنوان شرط ضمن عقد گنجانید، ازقبیل اینکه زوجه وکیل در توکیل از جانب زوج در طلاق خود باشد، دومین راه اصلاحات درون فقه سنتی توسل به قاعدهٔ عسر و حرج یا اضطرار است. با اثبات این قاعده زوجه می‌تواند با رجوع به حاکم شرع بدون رضایت زوج طلاق بگیرد. دست‌یازیدن به‌عنوان «وهن اسلام» سومین راه‌حل اصلاح است. برای مثال اجرای حکم شرعی سنگسار را در صورت صدق وهن اسلام متوقف می‌کنند و یا از اجرای علنی حدود شرعی به‌ویژه تازیانه و شلاق به‌واسطه چنین عنوانی خودداری می‌نمایند. راه‌حل چهارم حداقل دربارهٔ مجازات‌ها در محور پنجم و ششم تعارض، تعطیل حدودشرعی در زمان غیبت معصوم است. با این تعطیل حدود شرعی در این زمان مشکل تعارض با حقوق بشر منتفی می‌شود. واضح است که توانایی این‌گونه راه‌حل‌ها بسیار اندک است. با شرط ضمن‌عقد یا قاعدهٔ عسر و حرج نمی‌توان دست به ترکیب اکثر احکام شرعی معارض حقوق بشر زد. استفاده از عنوان «وهن اسلام» نیز به غایت دشوار است.

ادعای شناختن مصالح و مفاسد خفیه خروج از ضوابط اسلام سنتی است. تمسک به این‌گونه قواعد و عناوین ثانوی اگر به رویه تبدیل شود و موارد استناد به آن‌ها از موارد استعمال احکام اولی بیشتر شود حکایت از دشواری در شناخت احکام اولیه می‌دهد، یعنی آن‌چه را فقیه به‌عنوان احکام اولیه پنداشته حکم اولی نیست والا این همه نیاز به متمم و تبصره نداشت.

فقه سنتی اگرچه باور دارد که احکام به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، اما معتقد است آن‌چه در علم فقه موردبحث قرارگرفته همگی احکام ثابت هستند و اتفاقاً مشکلی که امروز فقه سنتی به آن‌ها مبتلا است یعنی تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر تماماً در ناحیهٔ احکامی است که در اسلام سنتی به عنوان احکام ثابت شناخته‌می‌شوند. به‌عبارت دیگر مشکل در تعارض احکام ثابت شرعی با اندیشهٔ حقوق بشر است. لذا تقسیم احکام به متغیر و ثابت رافع مشکل نیست وقتی مشکل مختص احکام ثابت شرعی باشد.

یکی از کسانی که ناتوانی فقه سنتی و اجتهاد مصطلح را در حل مشکلات جهان معاصر به‌درستی درک‌کرد و کوشید با تمسک به عنصر مصلحت نظام و توجه به مقتضیات زمان و مکان آن‌را اصلاح کند مرحوم آیت‌الله خمینی بود. به‌نظر وی با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست مشکل قابل حل نیست. در پاسخ به اعتراض به فتوای جدید ایشان دربارهٔ شطرنج متذکر شد: با این‌گونه برداشت از اخبار و روایات تمدن جدید باید به‌کلی از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند. آیت‌الله خمینی(ره) راه‌حل مشکل را در ولایت مطلقه حکومت بر فقه یافت. به‌نظر وی حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. او صریحاً حذف برخی احکام از قبیل مزارعه و مضاربه را از اختیارات حکومت دانست. به‌نظر آیت‌الله خمینی احکام شرعی مطلوبات بالعرض و امور آلی و وسیله و ابزاری برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند. براین اساس ولی فقیه می‌تواند کلیهٔ احکام شرعی که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارند یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

حال فرض می‌کنیم حکومتی که براساس نظریهٔ آیت‌الله خمینی تشکیل‌شده، مصلحت نظام را در رعایت حقوق‌بشر یافته یا رعایت حقوق‌بشر را مقتضای زمان و مکان دانست، آیا این حکومت اختیار جلوگیری از احکامی را که جریان آن

خلاف حقوق‌بشر است نخواهدداشت؟

یقیناً پاسخ مثبت است. راه‌حل فقه‌المصلحه یا حکم حکومتی از چهار راه‌حل پیش‌گفته(شروط ضمن‌عقد، عسروحرج، وهن اسلام و تعطیل حدود شرعی در عصر غیبت) کارآمدتر است، چرا که از تمامی احکام شرعی اعم از عبادی و غیرعبادی مادامی که مصلحت نظام برخلاف آن باشد جلوگیری می‌شود،به‌علاوه هر حکمی که مصلحت نظام در وضع آن باشد نیز توسط حکومت وضع می‌شود. بنابراین اگر ولایت مطلقهٔ فقیه یا منصوبین او رعایت حقوق‌بشر را مصلحت نظام تشخیص دادند می‌توانند تمام احکام شرعی یعنی آن احکامی را که در اسلام سنتی «احکام ثابت» تلقی می‌شد و حتی احکامی که ضروری دین یا ضروری مذهب با ضروری فقه قلمداد می‌شود و معارض حقوق بشر پنداشته می‌شود ملغی نمایند. بی‌شک با این ابتکار تعارض اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق بشر مرتفع می‌شود.

اما این راه‌حل محترم به چند مشکل مبتلا است: مهمترین اشکال آن خروج از چارچوب اسلام سنتی و اجتهاد مصطلح است. نظریهٔ ولایت‌فقیه در نزد بسیاری از فقیهان سنتی درحوزهٔ عمومی فاقد مستند شرعی معتبر است. ولایت مطلقه حکومت بر فقه تنها مورد تأیید مبتکر آن و برخی شاگردان وی است و در میان فقیهان سنتی مقبول نیست. فقه سنتی چه در احراز مصلحت و چه در تقدم مطلق احکام مصلحتی بر جمیع احکام شرعی به‌ویژه بر احکام عبادی، براین منوال نمی‌اندیشد و بسیار محتاطانه عمل می‌کند. این نکته فی‌حد نفسه اشکال نیست. اگر راه‌حل مصلحتی یا فقه حکومتی صحیح باشد می‌باید آن‌را پذیرفت، چه در چارچوب فقه سنتی باشد، چه خارج از آن. اما راه‌حل فقه مصلحتی را نمی‌توان پاسخ فقه سنتی به مشکل دانست. توسل به مصلحت نظام خروج از ضوابط اسلام تاریخی برای حل مشکل تعارض با حقوق بشر است.

اما فقه‌المصلحه اصولاً حلال مشکل نیست، چرا که اولاً دست‌یازیدن به حکم ولایی و حکومتی یا احکام مصلحتی راه‌حل مقطعی و موقت است نه دائم. زیرا احکام ثابت شرعی به اعتبار خود محفوظند و تنها با احراز مصلحت ملزمه از جانب ولی‌فقیه یا منصوبان وی، حکم ثابت تا زمان بقای مصلحت در مقام عمل (و نه درمقام اعتبار شرعی) ملغی می‌شود و مکلفین شرعاً موظف به عمل به احکام ولایی یا مصلحتی می‌شوند. به‌مجردی که حکومت مصلحت ندید، حکم ولایی را لغو کرده، مؤمنان‌را به عمل به حکم ثابت قبلی فرا می‌خواند. حکم ولائی راه‌حل دائمی ریشه‌کن‌کردن بنیادی مشکل تعارض با حقوق بشر نیست، بلکه همانند قرص مسکن موقتاً درد تعارض را تسکین می‌دهد، بی‌آنکه آن‌را از اساس درمان

نماید.

ثانیاً فقه‌المصلحه شریعت و فقه را تحت سیطرهٔ حکومت و قدرت سیاسی قرارمی‌دهد. اقتدار و ولایت مطلقهٔ حکومت بر فقه، احکام شرعی را تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌کند. به‌علاوه حکومتی که مصلحت نظام را در رعایت حقوق‌بشر احراز کند، درحقیقت قبلاً حق ویژهٔ فقیهان و روحانیون را در حوزهٔ عمومی و امور سیاسی نفی کرده و این به معنای نفی ولایت مطلقهٔ فقیه در حوزهٔ عمومی است. به زبان دقیق‌تر احراز چنین مصلحتی به نفی صلاحیت چنین حکومتی می‌انجامد و کدام حکومت را سراغ داریم که صادقانه عدم صلاحیت حقوقی خود را به مردم ابرازکند؟ اندیشهٔ حقوق‌بشر با نظریهٔ فقه‌المصلحه یعنی ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه در تعارض بنیادی است.

ثالثاً، با اغماض از اشکالات گذشته، اگر تعداد احکام حکومتی از یک‌سو رو به فزونی گرفت به‌نحوی که مصلحت جامعه در لغو موقت اکثر احکام ثابت شرعی احراز شد و از سوی دیگر مدت دوام این مصلحت‌ها از چندسال و چند دهه بیشتر شد به‌نحوی که اگر مصلحت جامعه در سالیان متمادی در تعطیل موقت احکام ثابت شرعی تشخیص داده‌شد، آیا این دو مطلب قرینه برخطای ما در استنباط احکام ثابت شرعی محسوب نمی‌شود؟ معنای تمسک مکرر به مصلحت در تعطیل احکام ثابت شرعی و طولانی‌شدن تدریجی زمان تعطیل موقت احکام بدون مجامله به معنای اذعان عملی به خطای مجتهدان در تشخیص حکم شرعی است، یعنی آن‌چه حکم ثابت شرعی معرفی شده حقیقتاً حکم‌الله دائمی و ثابت نیست، والا این همه به تبصره و وصله و پینه احتیاج نداشت.

اگرچه به ابتکار مرحوم آیت‌الله خمینی انتقادات جدی وارد است، اما شجاعت ایشان در نقد فقه سنتی در عین قدردانی از آن و اذعان به ناکارآمدی اجتهاد مصطلح در مواجهه با مسائل دنیای جدید قابل تحسین است.

اسلام تاریخی به‌ویژه فقه سنتی بدون بازنگری در ضوابط و مبانی توان خروج از این بن‌بست را ندارد. به‌نظر می‌رسد اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده‌است. ناکارآمدی اجتهاد مصطلح (یعنی اجتهاد در فروع) و فقه سنتی در زمان ما نباید مانع از قدردانی از خدمات این نظام حقوقی در دوران گذشته‌شود. روش‌های جدید همه وامدار سلف صالح هستند و از این میراث غنی علمی تغذیه می‌کنند. به‌علاوه شیوهٔ استنباط فقه سنتی در احکام عبادات از قبیل نماز، روزه و حج همچنان معتبر و قابل اتکاست، چرا که عقل را در حوزهٔ عبادات ورودی

نیست و اندیشهٔ حقوق بشر با آن تعارض ندارد.

بررسی کوشش‌های ملی و بین‌المللی برای تلفیق اسلام سنتی و حقوق بشر

در زمینه تلفیق اسلام و حقوق بشر هم در سطح بین‌المللی و هم در سطح ملی کوشش‌هایی شده‌است. در سطح بین‌المللی اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر اجلاس ۱۹۹۰ قاهره و در سطح ملی قانون اسلامی جمهوری اسلامی ایران قابل ذکر است. آیا تعارض‌های مورد اشارهٔ شما در این اسناد رفع نشده‌است؟ اصولاً این‌گونه کوشش‌ها را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در سطح بین‌المللی در ربع قرن اخیر، شش اعلامیه و طرح اعلامیه از سوی شورای اسلامی اروپا (۱۹۸۰و۱۹۸۱) اجلاس کویت (کمیسیون بین‌المللی حقوق‌دانان و اتحادیهٔ وکلای عرب۱۹۸۰) و سازمان کنفرانس اسلامی (مکه ۱۹۷۹، طائف۱۹۸۱) صادر شده‌است. جدیدترین و رسمی‌ترین اعلامیهٔحقوق بشر اسلامی مصوبهٔ نوزدهمین کنفرانس وزرای امور خارجهٔ کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، در قاهره است که در سال ۱۳۶۹ براساس پیش‌نویس تهران به‌نام «اعلامیهٔ قاهره درمورد حقوق بشر در اسلام» تدوین شده‌است. کشورهای اسلامی جز این اعلامیه‌ها که حداکثر تلقی مشترکی از حقوق‌بشر در میان مسلمانان است موفق به تصویب یک کنوانسیون یا معاهده و میثاق الزام‌آور نشده‌اند. با این‌همه، همین اعلامیه‌های غیرالزامی را نیز باید به فال نیک گرفت. آن‌ها را می‌باید نشان‌هایی از ضرورت پرداختن جوامع اسلامی به مقولهٔ حقوق بشر دانست. در این اعلامیه‌ها کوشش‌شده نکاتی از اسناد بین‌المللی حقوق بشر که سازگار با اسلام سنتی بوده برجسته‌شود و از لابلای تعالیم اسلامی استخراج شود و تقدم اسلام در رعایت حقوق انسان‌ها اثبات شود. ازجمله نکات تازه اعلامیهٔ قاهره در مقایسه با اسناد بین‌المللی حقوق‌بشر، به رسمیت‌شناختن حق مقابله با استعمار به‌عنوان بدترین نوع بردگی ملت‌ها در مادهٔ یازدهم و حق برخورداری از محیط پاک معنوی و اخلاقی در مادهٔ هفدهم است: هر انسانی حق دارد که در یک محیط پاک از مفاسد و بیماری‌های اخلاقی، به‌گونه‌ای که بتواند در آن خود را از لحاظ معنوی بسازد، زندگی کند، جامعه و دولت موظف هستند این حق را برای او فراهم کنند. اعلامیهٔ قاهره در زمینهٔ تبعیض حقوقی برده و آزاد، قدم بزرگی برداشته و صریحاً قائل به ممنوعیت برده‌داری شده‌است. در مادهٔ یازدهم تصریح شده‌است: انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد او را به بردگی بکشد یا ذلیل و مقهور خویش نماید یا از او بهره‌کشی نماید و بندگی جز برای خداوند متعال وجود ندارد.

این اعلامیه‌ها و ازجمله اعلامیهٔ قاهره درمورد حقوق بشر در اسلام درمورد پنج محور دیگر تعارض اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق بشر کاملاً ناموفق بوده‌اند و مسأله را به کلی‌گویی، ابهام، اجمال یا سکوت برگزار کرده‌اند و عملاً بر تعارض صحه گذاشته‌اند. برای مثال در مادهٔ دهم اعلامیهٔ قاهره آمده‌است: اسلام دین فطرت است و به‌کارگرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد جایز نمی‌باشد. پرسیدنی است آیا فشار برای بقای در اسلام مجاز است؟ به‌هرحال این اعلامیه آزادی مذهب را همانند اسلام سنتی نپذیرفته‌است و به‌طور کلی تبعیض حقوق از حیث دین را کاملاً به رسمیت شناخته‌است. یعنی برخلاف اسناد بین‌المللی حقوق‌بشر که نسبت به دین لابشرط است، این اعلامیه نسبت به اسلام به‌لحاظ حقوقی مشروط و مقید است. اعلامیهٔ قاهره در محور تبعیض جنسی از برابری زن و مرد در حیثیت انسانی نتوانسته بالاتر برود و حقوق شرعی زن را متناسب با وظایف وی دانسته‌است. در مادهٔ بیست‌وچهارم آن کلیهٔ حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی دانسته‌شده و این به معنای سرایت پنج محور تعارض شریعت در اسلام سنتی با اندیشهٔ حقوق بشر به متن اعلامیه است. اعلامیهٔ قاهره بالاترین کوشش اسلام سنتی در حوزهٔ حقوق بشر است و مبتلا به پنج تعارض بنیادی با اندیشهٔ حقوق‌بشر می‌باشد. سنت محافظه‌کاری حاکم بر جوامع حقوقی کشورهای اسلامی تنها موفق به رفع تعارض از یک محور شده بردگی و نه بیشتر. این اعلامیه در زمینهٔ اولاً تبعیض حقوقی از حیث دینی و عدم بردباری مذهبی، ثانیاً تبعیض حقوقی از حیث جنسیت، ثالثاً تبعیض حقوقی در حوزهٔ عمومی (که البته حق ویژهٔ فقها به سکوت برگزارشده و به‌عنوان مبهم تصدی پست‌های عمومی برطبق احکام شریعت احاله شده‌است) رابعاً به‌رسمیت‌نشناختن آزادی عقیده و مذهب و خامساً به‌رسمیت‌شناختن تلویحی مجازات‌های موهن و خشن و مجازات‌های خودسرانه به مشکل مبتلا است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سقف تلاش اسلام شیعی سنتی در حوزهٔ حقوق‌بشر است. این قانون تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و شیعه و سنی را در اصول دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم خود به‌رسمیت شناخته‌است. اختلاف حقوقی زن‌ومرد با ظرافت در اصول بیستم و بیست‌ویکم گنجانیده شده‌است. مسألهٔ برده‌داری به‌طور کلی مسکوت گذاشته شده‌است، هرچند اصل چهارم بسترساز رجوع به تمامی احکام شرعی اسلام سنتی با تمام قدرت است. قانون اساسی تبعیض بین فقها و عوام در حوزهٔ عمومی را در اصول پنجم، پنجاه‌وهفتم،

یکصدونهم و یکصدودهم با صراحت تمام به‌رسمیت شناخته‌است و در این زمینه پیشتاز است. اگرچه اصول بیست‌وسوم و بیست‌وچهارم فی‌الجمله آزادی عقیده را به‌رسمیت شناخته، اما آزادی مذهب ازجمله تغییر مذهب، تبلیغ مذهبی و مانند آن باتوجه به اطلاق و عموم اصل آمرهٔ چهارم کاملاً منتفی است. اصل سی‌وهشتم قانون اساسی صریحاً هرگونه شکنجه را ممنوع کرده‌است و اصل سی‌وششم مجازات‌های خودسرانه را مردود دانسته و حکم به مجازات و اجرای آن‌را تنها از طریق دادگاه صالح و به‌موجب قانون دانسته‌است. بنابراین وضعیت محور ششم تعارض یعنی مسألهٔ مجازات‌ها از وضعیت چهارمحور دیگر بهتر است. زیرا شکنجه و مجازات‌های خودسرانه را ممنوع‌کرده و دربارهٔ مجازات‌های خشن و موهن سکوت کرده‌است. هرچند تمسک به اصل چهارم راه را برای سرایت احکام سه‌گانه محور ششم با توجیهاتی نه‌چندان موجه کاملاً نبسته‌است.

درمجموع قانون اساسی جمهوری اسلامی ۵۸ با اصلاح ۶۸ آن در سه محور صریحاً مبتنی بر تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر است: اولاً عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، شیعه وسنی، ثانیاً عدم تساوی حقوقی زن‌ومرد، ثالثاً عدم تساوی حقوقی فقها و عوام در حوزهٔ عمومی. این قانون در سه محور تعارض اگرچه سکوت کرده اما باتوجه به عموم و اطلاق اصل چهارم قانون اساسی و تعارض اسلام سنتی در این موارد با اندیشهٔ حقوق بشر، قانون اساسی در این موارد تلویحاً با اندیشهٔ حقوق بشر در تعارض است: اولاً: آزادی مذهب، ثانیاً: مجازات‌های خشن، ثالثاً: برده‌داری.

قانون اساسی در دوقسم از محور ششم صریحاً شکنجه و مجازات‌های خودسر را همسو با اندیشهٔ حقوق بشر ممنوع کرده‌است. هرچند اصل چهارم قانون اساسی با تمسک بالقوه به‌عنوان تعزیر شرعی و تفوق احکام شرعی مهدورالدم بر قوانین عرفی همین دو نکتهٔ‌مثبت را نیز با ابهام و سؤال موجه می‌کند.

مطالعهٔ آرا و تفاسیر شورای نگهبان قانون اساسی اثبات می‌کند که رویهٔ جاری این شورا به مراتب از رویهٔ‌خبرگان قانون اساسی در حوزهٔ حقوق بشر مضیق‌تر و دور از واقع است. درمیان قوانین عادی جمهوری اسلامی، قانون مجازات اسلامی از زاویهٔ ضوابط حقوق بشر پرمشکل‌ترین قانون محسوب‌می‌شود و از قانون مدنی به‌مراتب دورتر از اندیشهٔ حقوق بشر است. با اسلام سنتی بیش از آن‌چه در قانون اساسی جمهوری اسلامی یا اعلامیه قاهره آمده‌است، نمی‌توان در زمینهٔ حقوق بشر پیش آمد. توجه به این دو سند مؤیدی است بر نظریهٔ عدم توفیق اسلام سنتی در رعایت ضوابط حقوق بشر. بدون اجتهاد در اصول و تحول بنیادی

اندیشهٔ فقیهان، تعارض قوانین کشورهای اسلامی با اندیشهٔ حقوق بشر درمحورهای یادشده غیرقابل رفع است.

سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن

مخالفین اندیشهٔ حقوق بشر معمولاً چند اشکال مطرح می‌کنند: یکی اینکه حقوق بشر درجهان معاصر یک حربهٔ سیاسی است و از سوی آمریکا یا اتحادیهٔ اروپا علیه کشورهای درحال توسعه به‌ویژه جوامع اسلامی به‌عنوان اهرم فشار استعمال می‌شود، حال‌آنکه نقض حقوق بشر در کشورهای متحدشان به‌ویژه اسرائیل نادیده گرفته می‌شود. دیگر آنکه حقوق بشر متناسب با جوامع غربی و شیوهٔ زندگی فرنگی است. پذیرش آن یعنی تسلیم غرب‌شدن، ما مسلمانان نیازی به لوازم دنیای کفار نداریم، مگر نقصانی در دین ما است که برای جبران آن محتاج به دستاورد کفار و دشمنان اسلام باشیم؟ پاسخ شما به‌عنوان مدافع مسلمان حقوق بشر به این اشکالات چیست؟

باعث تأسف است که به‌نام دین این‌گونه اشکالات سطحی مطرح می‌شود و ایمان و دین در تقابل با اندیشهٔ حقوق بشر قلمداد می‌شوند. در پاسخ اشکال اول می‌توان گفت در کشورهای درحال توسعه درمقایسه با کشورهای توسعه‌یافته ضوابط حقوق بشر بیشتر نقض می‌شود، هرچند کشورهای توسعه‌یافته در ارتباط با دیگر جوامع چندان نگران نقض حقوق بشر نیستند و درصورتی که منافعشان درتقابل با رعایت حقوق مردم کشورهای درحال‌توسعه قرارگیرد، در تقدم منافعشان بر هرچیزی ازجمله حقوق بشر تردیدی روا نمی‌دارند. اندیشهٔ حقوق بشر شرط لازم یک جهان سالم است، اما شرط کافی نیست. رعایت حقوق بشر ضمانت اجرایی می‌طلبد. نبود این ضمانت اجرایی نقیصهٔ اندیشهٔ حقوق بشر نیست، مشکل خلأ اخلاق و معنویت و ایمان در جهان معاصر است. ما نگفتیم با یک گل بهار می‌شود و با باور به حقوق بشر همهٔ مشکلات بشر معاصر حل می‌شود. ما ادعای متواضعانه‌تری داشتیم و آن این است: با رعایت ضوابط حقوق بشر برخی از مشکلات انسان معاصر حل می‌شود.

به‌علاوه سوءاستفاده از هر امر مطلوبی ممکن است. آیا از دین در طول تاریخ کم سوءاستفاده شده‌است؟ آیا حکومت‌های استبدادی از دین که مایهٔ رحمت است، ابزاری برای قساوت و تثبیت و توجیه قدرت نساخته‌اند؟ سوءاستفاده از اندیشهٔ حقوق بشر نیز منتفی نیست. اما چنین سوءاستفاده‌هایی هرگز دلیل عدم مطلوبیت دین یا حقوق بشر محسوب نمی‌شود.

در پاسخ به اشکال دوم باید گفت حقوق بشر فی حدنفسه یا صحیح است یا ناصحیح. در صحت و سقم اندیشه‌ها جغرافیای فکر دخالت ندارد. شرقی‌بودن یک اندیشه بر صحت آن نمی‌افزاید آنچنان که غربی‌بودن یک فکر باعث عدم صحت آن نمی‌شود. هیچ‌یک از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر یا دو میثاق بین‌المللی مدنی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اختصاص یا تناسبی با زندگی و جوامع غربی ندارند. دفاع از اندیشهٔ حقوق بشر به‌واسطهٔ غربی‌بودن منشأ آن نیست، به‌واسطهٔ صحت و عقلایی‌بودن و منطبق‌بودن آن بر عدالت و انصاف است. درطول تاریخ اسلام اشکال مشابهی به منطق و فلسفه شده‌است. من تمنطق فقد تزندق(یعنی هرکس منطق بورزد، زندیق شده‌است) قرن‌ها طول کشید که مشخص شد که منطق صوری ربطی به شرک و توحید ندارد. قرن‌ها فلسفه به اتهام یونانی‌بودن منشأ آن سؤر کفار(آب‌دهان کافران) خوانده می‌شد. اما امروز واضح است که هیچ اندیشه‌ای حتی معرفت دینی بدون تبیین عقلانی توان پاسخگویی به منتقدانش را ندارد. پذیرش اندیشهٔ حقوق بشر تسلیم غرب‌شدن نیست، تسلیم سیرهٔ عقلا و عدالت‌شدن است. دین پاسخگوی نیازهای خاص انسان است نه پاسخگوی همهٔ حوائج انسانی. زمانی از دین انتظار طبی هم می‌رفت شاهدش مجموعهٔ احادیث طب‌النبی و طب‌الصادق و طب‌الرضا، اما امروز کسی از دین انتظار نسخهٔ پزشکی ندارد. اگر از دین انتظار پاسخگویی به سؤالات فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناسی نمی‌رود، چرا باید از آن انتظار اقتصادی یا سیاسی یا حقوقی داشت؟ از دین باید انتظار دینی داشت. تحول دین به نظام حقوقی فروکاهش دین است نه ارتقای دین. از دین انتظار ایمان و عمل صالح و انسان‌سازی باید داشت. بحث مشروح در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد، به‌هرحال مقابله با اندیشهٔ حقوق بشر به‌نام دفاع از دین بزرگترین ضربات را بر پیکر دینداری و ایمان دینی وارد می‌کند و بهترین بهانه در دست دین‌ستیزان است.

به‌نظر می‌رسد دیدگاه فقهی شما دچار تحول شده‌است. در آثار منتشر شدهٔ قبل از زندان، شما از موضعی درون‌دینی و با اتکا بر ظرفیت‌های فقه سنتی مسائل تازه‌ای را مطرح کردید. صبغهٔ فقهی و اجتهاد نواندیشانه در فروع ویژگی کارهای این مرحلهٔ شما است. در کتاب «حکومت ولایی» مسائل جدید یا نقدهای جدی شما همگی در چارچوب فقه سنتی صورت گرفته‌است. در حوزهٔ حقوق بشر نیز در بحث ارتداد (عصرما، ۱۳۷۷) و به‌ویژه «اسلام، مدارا و خشونت» (کیان،۱۳۷۷) با رعایت ضوابط فقه سنتی کوشیده‌اید سیمایی سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. اما در مقالات منتشرشده پس از زندان ازجمله«از اسلام تاریخی به اسلام

معنوی»(۱۳۸۰) و «معضل برده‌داری در اسلام معاصر»(۱۳۸۲) با نوعی اجتهاد در مبانی مواجهیم، نظریهٔ تازهٔ شما در چارچوب فقه سنتی و اجتهاد مصطلح نمی‌گنجد. آیا ما با یک Paradigm Shift در کدیور مواجهیم؟ چه عواملی به این تحول فکری انجامیده‌است؟

برداشت شما صحیح است. من یک نقطهٔ عطف را از سرگذرانده‌ام و خدا را بر این عنایت سپاسگزارم. در تحلیل انتقادی نظریهٔ رسمی ولایت انتصابی مطلقهٔ فقیه با رعایت کامل ضوابط فقه سنتی اقدام کرده‌ام چه درکتب منتشره قبل از زندان چه در مقالات منتشره پس از زندان. برای نمونه در «حکومت انتصابی» نیز همانند حکومت ولایی اثبات کرده‌ام که با معیارهای صناعت رایج فقهی انتصاب فقیه از جانب شارع به ولایت بر مردم در حوزهٔ عمومی سخنی بی‌پایه است. اما در حوزهٔ حقوق بشر در نخستین گام کوشیدم از تمام ظرفیت‌های فقه سنتی استفاده کنم. به عنوان نمونه در بحث ارتداد یا خشونت که الان در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی قابل مطالعه است غایت ما یمکن ان یقال (نهایت آن‌چه ممکن بود گفته شود) براساس اجتهاد در فروع انجام شد. در آن دوران براین باور بودم که با همین شیوه می‌توان از کتاب و سنت و عقل (همان ملازمات عقلیه) سیمایی مطلوب از اسلام عرضه کرد. حدود دو دهه با این باور تحصیل و تحقیق و تدریس کردم. در اوین ماه‌های متمادی به‌طور مشخص در مسألهٔ مجازات‌های شرعی (حدود و تعزیرات و مراتب بدنی نهی‌از منکر و قضیهٔ مهدورالدم) فتاوای مهمترین فقیهان امامیه و اهل سنت از شیخ مفید تا مراجع معاصر را به‌دقت مطالعه کردم و یادداشت هم برداشتم و بیشتر از همه فکر کردم و به نتایجی ابتدایی رسیدم. سؤالات متعددی را تنظیم کردم و پس از زندان با برخی از مراجع و اساتید مطرح کردم و درجواب‌های آنان نیز باز تأمل کردم. درسال هشتاد سرخط‌های تعارض فقه سنتی را با اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در دو صفحه با وضوح تنظیم کردم و از محضر یکی از مهمترین اساتیدم پرسیدم. پس از چندماه انتظار و پیگیری مجدد مشخص شد که حل این معضل را از فقه سنتی نمی‌توان انتظار داشت و پاسخگویی در گرو تأسیس فقه جدیدی است. استاد کریمانه شاگرد را به پاسخگویی تشویق کردند، البته با توصیه به احتیاط. به‌هرحال پس از حدود سه‌سال تأمل مداوم و فحص کامل در راه‌حل‌ها اخیراً احساس کردم به اطمینان رسیده‌ام و به سیرهٔ سلف صالح به حجت شرعی دست یافته‌ام که حداقل به‌عنوان یک احتمال می‌توان آن‌را در مجامع علمی طرح کرد و نقد و ارزیابی آن‌را از اهل نظر انتظار کشید. بی‌شک با تضارب آرا و انتقاد و بحث مسأله پخته‌تر می‌شود. به بیان دیگر از

زمان انتشار مقالهٔ «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مرحله دوم آغازشد و در آن نوعی اجتهاد در مبانی و اصول پیشنهاد شد. پیشنهادی که پس از یأس کامل از پاسخگویی شیوهٔ سابق به مسائل جدید مطرح شد. پیشنهادی از سر صداقت و اخلاص برای ارتقای ایمان و نفوذ کلمهٔ بیشتر اسلام.

راه‌حل روشنفکری دینی برای معضل تعارض اسلام سنتی و حقوق‌بشر

اکنون پس از توصیف و تحلیل و داوری، نوبت به ارائهٔ راه‌حل رسیده‌است. راه‌حل شما برای رفع تعارض اسلام تاریخی با اندیشهٔ حقوق‌بشر چیست؟ روشنفکری دینی با پذیرش اندیشهٔ حقوق بشر، دربرابر اسلام سنتی چه «اسلامی» را ارائه می‌کند؟ این «اسلام» چه ابعادی دارد؟ از چه خصائصی برخوردار است؟

در مواجههٔ مسلمانان با مدرنیته و فروع آن از قبیل حقوق بشر و مردم‌سالاری و پس از اثبات نارسایی پاسخ‌های اسلام سنتی، شاهد تولد، رشد و شکوفایی یک جریان تازه درمیان مسلمانان هستیم که نه اختصاصی به شیعیان دارد و نه به اهل سنت، نه مختص ایران است نه کشورهای عرب و نه منحصر به خاورمیانه و خاور دور است. درمیان همهٔ نخبگان مسلمان کوشش‌هایی متفاوت اما به یک معنی مشترک در ارائهٔ تصویری جدید از اسلام و بازخوانی آئین محمدی و قرائتی تازه از کتاب و سنت به‌چشم می‌خورد. این جریان که به‌نام روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی شناخته می‌شود در عین پایبندی به پیام جاودانهٔ وحی الهی معتقد است در اسلام تاریخی این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته‌شده و تمامی اشکالات وارد به اسلام سنتی در عصر جدید همگی متوجه بخش عرفی اسلام سنتی است و آن پیام قدسی کماکان با سربلندی قابل دفاع است. وظیفهٔ اصلی عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر استخراج دوباره پیام قدسی و کنارزدن رسوبات عرفی است. بنابراین راه‌حل منحصر به حل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر نیست، بلکه رافع تعارض‌هایی از قبیل عقل، علم و مردم‌سالاری با اسلام سنتی خواهدبود. به بیان دقیق‌تر این راه‌حل، راه‌حل تعارض اسلام سنتی ومدرنیته است و این‌گونه می‌توان آن‌را گزارش کرد.

مجموعهٔ تعالیم اسلام را می‌توان به چهاربخش تقسیم کرد: اول امور ایمانی و اعتقادی، یعنی ایمان به خدای کبیر متعال حکیم عادل قادر علیم رحمان رحیم و ایمان به جهان آخرت و روز جزا و معاد و ایمان به نبوت و رسالت پیامبر خاتم محمدبن‌عبدالله (که درود خدا بر او و خاندان او باد). دوم: امور اخلاقی یعنی تزکیه نفس و آراستن جان به مکارم و ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان مهمترین هدف

بعثت پیامبر. سوم: امور عبادی یعنی دعا و مناجات، نمازو روزه و حج، صدقه و انفاق به‌عنوان مهمترین جلوه‌های بندگی خداوند و تسلیم او بودن. چهارم: احکام شرعی غیرعبادی که از آن به فقه معاملات یاد می‌شود و شامل احکام حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزایی و کیفری، حقوق بین‌الملل عمومی و خصوص، حقوق اساسی و احکام مأکولات و مشروبات می‌باشد.

بیش از نود و هشت درصد آیات قرآن‌کریم به تبیین سه بخش اول یعنی امور ایمانی و اخلاقی و عبادی اختصاص دارد و تنها حدود دو درصد آیات به فقه معاملات پرداخته شده‌است. اگرچه حجم احکام فقهی غیرعبادی درمیان روایات بسیار بیشتر از آیات است، اما مجموعاً بیش از ده‌درصد میراث روایی ما را شامل نمی‌شود. در اسلام سنتی، بخش چهارم یعنی فقه معاملات اهمیتی زائدالوصف یافته تا آنجا که اجزای ایمانی، اخلاقی و عبادی دین را تحت‌الشعاع قرار داده‌است و در عبادات نیز قالب و صورت فقهی آن‌ها بر دیگر ابعاد این جزء لایتجزای دین سایه افکنده‌است. ویژگی اصلی در تلقی جدید از اسلام، اهتمام فراوان و در درجه اول به امورأیمانی، اخلاقی و عبادی به‌عنوان پیکرهٔ اصلی دین الهی است، به این معنی که این سه امر تعمیق می‌شوند و جایگاه قرآنی خود را باز می‌یابند و به مثابه شاخصهٔ اصلی دینداری مطرح، شکوفا و گسترش می‌یابند. عمده تفاوت قرائت سنتی و جدید در بخش چهارم یعنی در فقه معاملات است. اسلام نواندیش منکر ضرورت شریعت و فقه نیست، بلکه منتقد شریعت تاریخی و فقه سنتی است و در احکام متعددی با برداشت گذشتگان اختلاف نظر دارد. لذا فقه تازه‌ای ارائه می‌کند که اگرچه در برخی احکام با فقه سنتی مشترک است، اما دربرخی احکام دیگر ازجمله احکام شرعی معارض حقوق بشر با آن تفاوت جدی دارد. فقه جدید به‌لحاظ حجم کوچکتر از فقه سنتی و به‌لحاظ برخی مبانی اجتهادی با اصول فقه سنتی تفاوت دارد.

تک‌تک احکام شرعی (غیرعبادی) در عصر نزول سه ویژگی داشته‌اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شدند. سوم: درمقایسه با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه‌حل برتر به‌حساب می‌آمدند. همگی این احکام با رعایت سه ویژگی یادشده در زمان نزول احکامی مترقی و در پی‌افکندن نظمی دینی موفق بودند. عقل جمعی آدمیان در آن دوران‌راه‌حل بهتری در چنته نداشت و سیرهٔ عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می‌کرد و هیچ‌یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیرعقلایی ارزیابی نمی‌کرد.

به‌عبارت دیگر همهٔ احکام شرعی از جانب شارع حکیم مطابق مصالح عباد وضع شده‌اند. مصلحت نوعیه ملاک جعل اوامر شرعی و مفسدهٔ نوعیه ملاک جعل نواهی شرعی بوده‌است. تا آنجا که هیچ حکم شرعی را نمی‌توان یافت که بدون رعایت این مصالح و مفاسد نوعیه وضع شده‌باشند. یکی از مهمترین شاخص‌های مصلحت نوعیه عدالت است. از این‌رو جعل احکام شرعی مبتنی بر عدالت و انصاف بوده و عرف عصر نزول نیز کاملاً این عدالت و انصاف را حس می‌کرده‌است.

هرحکم شرعی تا زمانی که تأمین‌کنندهٔ این مصالح نوعیه باشد اعتبار خواهدداشت. احکام از این حیث بر دو قسمند: قسم اول احکامی هستند که تلازم دائمی بامصالح و مفاسد دارند، یعنی مستمراً برهمان صفتی که بوده‌اند باقی خواهندبود و در شرایط مختلف زمانی مکانی مقتضای آن‌ها عوض نمی‌شود، احکامی از قبیل وجوب انصاف، شکر منعم، حرمت ظلم و غدر، وجوب امانتداری و وفای به‌عهد، حرمت کذب و... لایتغیر باقی خواهندبود. قسم دوم احکام افعالی هستند که تغییر عنوان حسن به قبح یا برعکس در آن‌ها مجاز است. یعنی در شرایطی حسن و دارای مصلحت و در شرایط دیگری قبیح و فاقد مصلحت خواهندبود. اکثر احکام شرعی معاملات از قسم دومند، یعنی دربرخی شرایط زمانی مکانی دارای مصلحت هستند و در ظرفی که این مصلحت استیفا می‌شود شرعاً معتبرند. در تقسیم احکام شرعی به این دوقسم و در وجود قسم دوم درمیان احکام شرعی تردیدی نیست و این تقسیم در کتب کلامی و اصول فقه کاملاً رایج بوده‌است. تعارض موردبحث بین احکام شرعی و اندیشهٔ حقوق بشر هرگز در قسم اول احکام مشاهده نمی‌شود، یعنی هیچ‌یک از احکام شرعی ملازم با مصالح و مفاسد دائمی تعارضی با اندیشهٔ حقوق بشر ندارند. مشکل تعارض در قسم دوم احکام شرعی است.

در عالم ثبوت، قسم اول احکام شرعی، به‌طور مطلق، دائمی و الی‌الابد وضع می‌شوند. اما شارع حکیم که بیش از همه به ظرفیت افعال و شرایط و وجوه مختلف هر فعل و اقتضاهای مختلف زمانی مکانی آگاه است، احکام قسم دوم رامشروط به بقای شرایط و مقید با باقی‌بودن وجوه و اعتبارات و موقت به دوران خاص وضع می‌کند. یعنی اصولاً احکام افعالی که مصلحت و مفسدهٔ آن‌ها در شرایط مختلف متفاوت است توسط خداوند به‌عنوان حکم ثابت و دائمی جعل نشده‌اند، بلکه از آغاز موقت و مقید به بقای شرایط وضع شده‌اند.

اما در عالم اثبات، اغلب قریب‌به اتفاق احکام شرعی (یعنی حتی احکام قسم

دوم) نیز به‌صورت مطلق و غیرمقید به قیدی خاص و غیرموقت به زمانی مشخص اعلام می‌شوند. عدم ذکر ظرف زمانی حکم شرعی در احکامی که درواقع موقت و مقید وضع شده‌اند مبتنی بر مصلحت خاص بوده‌است، ازجمله اینکه بیان قید یا امد زمانی قبل از انتفای قید و پیش از رسیدن زمان انتفای مصلحت عقلاً لازم نبوده‌است و مردم به حکم ابدی ثابت راحت‌تر عمل می‌کنند تا حکم موقت و مقید. از آنجا که شرایط و ظرف اول زمانی با شرایط و ظرف دوم زمانی در مصلحت متفاوت است اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می‌کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می‌بود و جعل حکم بلامصلحت از جانب شارع حکیم قبیح است و اگر حکم شرعی اول را در شرایط و ظرف زمانی دوم استمرار بخشد، از آنجا که این حکم در شرایط و ظرف زمانی دوم فاقد مصلحت است و عدم نسخ آن از جانب شارع حکیم قبیح است. بنابراین در این‌گونه افعال که وجوه و اعتبارات مختلفی دارند و در شرایط مختلف زمانی مکانی مصالح و مفاسدشان تغییر می‌کنند چاره‌ای جز جعل حکم موقت نیست. این‌گونه افعال قابلیت جعل احکام دائمی را ندارند. عدم جعل احکام ثابت شرعی نسبت به این‌گونه افعال برخاسته از نقصان و کاستی و عدم قابلیت خود این افعال است والا فاعلیت فاعل حکیم تام است. دربارهٔ افعالی که متصف به صفات متقابل حسن و قبح می‌شوند و با وجوه و اعتبارات مختلف دارای مصلحت یا مفسده می‌شوند، چاره‌ای جز جعل حکم موقت مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت نیست و چون مصلحت غالب در عالم اثبات ابراز حکم به‌صورت مطلق و غیرموقت است غالب قریب به اتفاق احکام شرعی به‌گونهٔ مطلق چه از حیث زمانی و چه از حیث شرایط صادر شده‌اند، اما به بیان دقیق شیخ طوسی فقیه و اصولی بزرگ قرن پنجم در عدةالاصول مکلفان در مواجهه با احکام شرعی می‌باید معتقد باشند که اوامر و نواهی شرعی «مادام‌المصلحه» است و ادای تکلیف را با چنین شرطی اراده کنند. یعنی همهٔ احکام شرعی(قسم دوم) درواقع مشروط، مقید و موقت هستند، مشروط و مقید به شرط و قید بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت.

احکام شرعی موجود در قرآن‌کریم و سنت پیامبر(ص) و ائمه(ع) از دو قسم فوق خارج نیستند. به بیان دقیق‌تر اکثر اوامر و نواهی و احکام وضعی در کتاب و سنت از قسم دوم هستند یعنی اگرچه لسان دلیل مطلق و غیر مقید است، اما در عالم ثبوت و واقع مشروط و مقید به بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت هستند. قرآنی‌بودن یک حکم شرعی به‌معنای این نیست که از احکام

دائمی ملازم با مصلحت مستمر است، بلکه بسیاری از احکام شرعی که با وجوه و اعتبارات مختلف مصلحتشان تغییر می‌کند نیز مستند قرآنی دارند. درواقع بحث ناسخ و منسوخ که از مهمترین مباحث علوم قرآنی، کلام و اصول فقه است به‌همین معنا است. نسخ یعنی رفع حکم ثابت شرعی به‌واسطهٔ به‌سرآمدن زمان وامد آن.

شرط اصل نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد یعنی احکامی که ملازم مصلحت یا مفسدهٔ دائمی نیستند و تغییر مصلحت یا مفسدهٔ آن‌ها در شرایط مختلف زمانی مکانی و وجوه و اعتبارات گوناگون ممکن باشد. بنابراین نسخ در قسم اول از احکام شرعی راه ندارد، اما قسم دوم هم نسخ در آن ممکن است و علاوه‌بر آن نسخ در این قسم واقع شده‌است. واضح است که مراد از نسخ در قرآن، نسخ حکم بدون نسخ تلاوت است. یعنی درعین پذیرش اینکه آیهٔ منسوخ از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده‌است و الی‌الابد جزء قرآن خواهدبود و در تلاوت و اعجاز و بلاغت و دیگر مباحث قرآنی می‌توان به آن استنادکرد، اما حکم آن توسط آیهٔ دیگر قرآنی نسخ شده‌است، یعنی اینکه آیهٔ منسوخ دال بر حکم موقت و مشروط بوده اگرچه به لسان غیرموقت و مطلق ادا شده‌بوده‌است و با نزول آیهٔ دوم درمی‌یابیم که امد یا زمان حکم به‌سررسیده و مصلحت آن منتفی است و تکلیف در عمل به آیهٔ دوم(یعنی آیهٔ ناسخ) است. به فرمودهٔ امام علی(ع) کسی که ناسخ و منسوخ را ازهم تمیز نمی‌دهد، هلاک می‌شود و باعث هلاکت دیگران می‌گردد. به‌هرحال علم ناسخ و منسوخ از ضروریات علم تفسیر است. ازجمله مهمترین موارد نسخ در قرآن‌کریم نسخ آیهٔ نجوی (آیه۱۲ سوره مجادله) با آیه سیزدهم همان سوره، نسخ عدد جنگجویان (آیه۶۵سوره انفال) به آیه بعدی همین سوره، حکم عده زن بیوه (آیه۲۴۰سوره بقره) به آیه۲۳۴همین سوره، حکم جزای فحشا در آیات ۱۵و ۱۶ سوره نساء، حکم ارث‌بردن به ایمان در آیه۷۲سوره انفال به آیه۶ سوره احزاب و تغییر قبله از بیت‌المقدس به مسجدالحرام در آیات ۱۴۲تا۱۵۰ سوره بقره قابل ذکر است. مراجعه به کتب علوم قرآنی ومطالعهٔ آیات ناسخ و منسوخ تردیدی باقی نمی‌گذارد که حکم شرعی مستند به قرآن‌کریم با سنت متواتر هم امکان نسخ دارد هم در موارد مشخص این نسخ واقع شده‌است. حکم شرعی که با خبر واحد ثابت‌شده‌است نیز مشمول امکان و وقوع نسخ می‌باشد.

در امکان و وقوع نسخ در آیات و روایات متواتر و اخبار واحد بحثی نیست، بحث در ناسخ است. دلیل ناسخ نمی‌تواند از دلیل منسوخ ضعیف‌تر باشد. ناسخ

آیهٔ قرآن، آیهٔ قرآن یا سنت متواتر پیامبر است که «لاینطق عن‌الهوی»، ناسخ سنت متواتر، آیهٔ قرآن یا سنت متواتر دیگری، خبر واحد ظنی صلاحیت نسخ آیهٔ قرآن و سنت متواتر را ندارد. آیا دلیل عقل قطعی صلاحیت نسخ حکم شرعی را دارد؟

جان کلام در پاسخ به این سؤال کلیدی است. سؤال را می‌توان به سؤال دیگری تحویل کرد و آن این است: در تعارض دلیل نقلی و دلیل عقلی چه بایدکرد؟ اگر دلیل عقلی یقینی باشد قرینه بر تصرف درظاهر دلیل نقلی می‌شود یعنی دلیل نقلی با دلیل عقلی تأویل می‌شود یا به بیان دقیق‌تر دلیل عقلی بر دلیل نقلی ترجیح داده‌می‌شود. این دیدگاه اتفاقی علمای عدلیه اعم از معتزله و امامیه است. لازمهٔ این مبنای متین امکان نسخ احکام شرعی نقلی با حکم عقلی یقینی است. عالمانی که عقل را یکی از ادلهٔ اربعهٔ شرعی می‌دانند، در واقع بحثشان به امکان نسخ حکم شرعی نقلی یا حکم شرعی عقلی تحویل می‌شود. اگر تمام احکام شرعی قسم دوم (یعنی احکام افعالی که مصالح و مفاسد مترتب بر آن‌ها با وجوه و اعتبارات مختلف و با شرایط متفاوت زمانی مکانی دستخوش تغییر می‌شود) درواقع مشروط به بقای مصلحت و موقت باشند و اگر عقل به‌طریقی از طرق به یقین احرازکرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده‌است، معلوم می‌شود که حکم شرعی یادشده توسط حکم عقل نسخ شده‌است و پس از حکم عقل، حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی‌شود. اگر عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد، بی‌شک صلاحیت کشف امد و زمان حکم شرعی را نیز خواهدداشت. ناسخ‌بودن حکم عقلی معنایی جز توانایی آن برای تقید زمانی حکم شرعی ندارد.

به‌نظر می‌رسد اندیشهٔ سنتی در علوم کلام، اصول فقه و تفسیر قرآن با مراحل مختلف این استدلال مشکلی نداشته‌باشد، الا در یک نکته و آن این است که اگر در جایی عقل چنین ادراکی کرد حجت است، اما عقل قطعی چنین ادراکی نکرده‌است که بخواهیم به آن استناد کنیم. درواقع با چنین عالمانی نزاع صغروی خواهدبود نه کبروی، یعنی با آنان علی‌القاعده و در مبانی اختلافی نیست، اختلاف در مصادیق است. هرگونه این اختلاف را تعبیر کنیم نتایج عمیق و ژرفی درپی خواهدداشت. در ریشه‌یابی این مسأله درمی‌یابیم که تا حدود یکی دو قرن قبل در حوزهٔ احکام شرعی تعارضی بین ادلهٔ نقلی و دلیل عقلی مشاهده نمی‌شد، به‌علاوه فقیهان در استنباط خود از کتاب و سنت پاسخ مسائل عصر خود را می‌یافتند به‌نحوی که نیاز به مراجعه به دلیل عقل نبود، حتی عدلیه و اصولیون که عقل را نیز حجت می‌دانستند، در روند استنباط چندان فرقی با اشاعره و اخباریون که هریک به‌نحوی

حجیت عقل را انکار می‌کردند نداشتند. لذا در مباحث موردنظر ما در حوزهٔ حقوق بشر بین احکام شرعی فقیه اشعری و معتزلی و اخباری و اصولی تفاوت چشمگیری نیست. برای نمونه در محورهای شش‌گانه بحث کافی است به آرای غزالی، اشعری و ابن‌ابی‌الحدید معتزلی و شیخ یوسف بحرانی اخباری و صاحب جواهر اصولی مراجعه شود تا یقین حاصل شود که دلیل عقل به چه میزان در استنباط احکام شرعی دخیل بوده‌است.

ویژگی اصلی دوران جدید شکوفایی عقل انسانی است، عقل نقاد هیچ خط قرمزی را به‌رسمیت نشناخته و ازهمه‌چیز حتی اموری که در گذشته غیرقابل پرسش بوه، پرسیدن آغاز کرده‌است. انسان معاصر به بسیاری امور پی برده‌است که در گذشته درهاله‌ای از رمز و راز رها شده‌بود. این به معنای آن نیست که بشر امروز همه‌چیز را می‌داند و مجهولی برایش باقی نمانده‌است، برعکس هم به قلمرو دانش او افزوده شده هم به عمق و گسترهٔ جهلش بیشتر پی‌برده‌است. متهورانه می‌پرسد، متواضعانه پاسخ می‌دهد. هیچ عالم دینی نمی‌تواند خود را از تحقیقات جدید عقلی از قبیل روش تحلیل محتوا، روش تأویل متن (هرمنوتیک)، فلسفهٔ دین، کلام جدید، جامعه‌شناسی دین، روانشناسی دین، روش پژوهش تاریخی، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ اخلاق و... بی‌نیاز بداند. نمی‌توان با توقیفی یا تعبدی‌دانستن همهٔ احکام معاملات، یا اتکای آن‌ها به مصالح و مفاسد خفیه راه بر نقد و اعتراض‌ها بست. امروز در حوزهٔ احکام شرعی غیرعبادی انسان معاصر می‌پندارد به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته‌است. انسان معاصر یقیناً برده‌داری را ظالمانه، غیرعقلایی و قبیح ارزیابی می‌کند. تبعیض حقوقی ناشی از دین و مذهب یا ناشی از جنسیت را عادلانه و عقلایی نمی‌داند. حق ویژهٔ فقیهان و روحانیون را در حوزهٔ عمومی غیرمنصفانه و غیرعقلایی ارزیابی می‌کند. هرگونه محدودیت آزادی مذهب را تضییق حقوق ذاتی انسان اعلام می‌کند. مجازات‌های خشن بدنی را برنمی‌تابد. هرجا عقل حکمی را درک‌کرد حجت است، حجت بالذات. انسان معاصر در ادراک خود در این امور تردیدی ندارد. اگر کسی هنوز به چنین ادراکی دست‌نیافته مجاز نیست ادراک دیگران بلکه عرف عقلایی معاصر را تخطئه کند.

عقل مسلمان معاصر در برخی احکام شرعی اسلام سنتی با ادلهٔ نقلی همسو نیست، بلکه معارض است. قوت عقل امروز به میزانی است که می‌تواند قرینهٔ تصرف در ادلهٔ نقلی و کاشف از موقت‌بودن آن‌ها باشد. بحث عقل از بحث بسیط دیروز که منحصر به مستقلات عقلیه و مسألهٔ حسن و قبح عقلی بود به مراتب

گسترده‌تر و عمیق‌تر شده‌است. شکافتن این بحث مبنایی به مجال دیگری احتیاج دارد.

به‌هرحال مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت دو اندیشه را درکنار هم مشاهده می‌کند: اول اندیشهٔ سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره‌هایی که تعارضی با اندیشهٔ حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره‌هایی که صریحاً دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. این‌گونه گزاره‌ها در قالب عمومات و اطلاقات در آیات مکی، در سیرهٔ پیامبر(ص) در مکه و ازجمله در سیرهٔ امام علی(ع) در دوران زمامداری به‌چشم می‌خورد. دوم اندیشهٔ ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره‌هایی صریح در تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسان‌ها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام‌بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات‌های خشن و موهن. این‌گونه گزاره‌ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیرهٔ پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه(ع) در قالب دلالت‌های صریح آمده‌است.

اسلام سنتی در مواجهه با دو اندیشهٔ فوق، دلالت دستهٔ دوم ادله را اقوی یافته، چرا که ادلهٔ دستهٔ اول از سه قسم ادلهٔ عام، مطلق یا مجمل بیرون نیست و تردیدی نیست که ادلهٔ دستهٔ دوم که خاص، مقید یا مبین هستند در جمع دلالی با تخصیص و تقیید و تبیین مقدم می‌شوند. در این جمع تمام احکام شرعی اعم از دستهٔ اول و دوم احکام ثابت و دائمی و غیرموقت محسوب می‌شوند. این نحوهٔ جمع ادله در زمان ما در تعارض با اندیشهٔ حقوق بشر ارزیابی می‌شود. در راه‌حلی که ارائه‌شد ادلهٔ نقلی دستهٔ اول با دلیل عقل تقویت می‌شوند. دلیل عقل قرینهٔ تصرف در اطلاق زمانی احکام دستهٔ دوم شده، کشف از تقید آن‌ها به مصلحتی که امروز فوت‌شده و موقت به زمان بقای مصلحت می‌کند، به بیان دقیق‌تر دلیل عقل مؤید به ادلهٔ نقلی دستهٔ اول، ادلهٔ نقلی دستهٔ دوم که معارض اندیشهٔ حقوق بشر بودند نسخ می‌کند و خبر از انتفاء مصلحت آن‌ها می‌دهد. با خلع ید از ادلهٔ معارض و منسوخیت آن‌ها تعارض از بنیاد رفع می‌شود.

سه شرط عقلایی‌بودن، عادلانه‌بودن و برتر از راه‌حل‌های دیگر ادیان و مکاتب بودن تنها شرایط عصر نزول نیست. بلکه در هرعصری احکام شرعی غیرعبادی مطابق عرف عقلای همان عصر می‌باید تأمین‌کنندهٔ سه‌شرط فوق باشند. مخالفت یقینی حکمی با سیرهٔ عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه‌حل‌های عصر جدید کاشف از موقت‌بودن، غیردائمی‌بودن و به یک معنی منسوخ‌شدن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی متناسب با

مقتضیات عصر نزول بوده‌است نه از تشریعات دائمی و ثابت شارع. پای مقتضیات زمان و مکان را پیش‌کشیدن یعنی پذیرش موقت‌بودن حکم شرعی. مقتضیات زمان و مکان لزوماً ثابت نیست، بلکه متغیر و مختلف است. فلسفهٔ وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت قطعی لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان‌های مشابه است. اگر شارع در این بخش از احکام شرعی مقتضای زمان و مکان دوران پیامبر(ص) و عرف عصر نزول را لحاظ نمی‌کرد ومردم را به خودشان رها می‌کرد آن‌هم با توجه به نیاز شدید مردم آن زمانه به این‌گونه احکام و ناکافی‌بودن تجربهٔ عقل جمعی بشری در این زمینه، از حکمت بالغهٔ خداوند به دور بود. پیامبر(ص) با همهٔ کمالاتش بدون کمک مستقیم خداوند از پس حل مسائل و مشکلات متعدد سامان دینی و ادارهٔ جامعه برنمی‌آمد و در بسیاری از اوقات چشم‌انتظار نزول باران وحی الهی می‌نشست. بنابراین چاره‌ای جز این نبود که درکنار احکام شرعی ثابت و دائمی، احکام شرعی موقت و مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت جعل شود و در متن کتاب و سنت گنجانیده شود. اطلاق زمانی لسان دلیل حتی تصریح به تأبید (ابدی‌بودن حکم) با ظهور دلیل ناسخ مانع از منسوخ‌شدن حکم شرعی اول نیست. سلف صالح این نکته را بالاتفاق پذیرفته‌است.

اجتهاد یعنی تمییز احکامی که مطابق مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول تشریع شده‌اند از احکام ثابت و دائمی شرعی. خلط این دو قسم با یکدیگر و همهٔ احکام شرعی موجود در کتاب و سنت را احکام دائمی و ثابت اسلامی برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها معرفی‌کردن حکایت از غفلت از درک صحیح معنای دین، هدف بعثت و غایات شریعت می‌کند. آنان‌که احکام فرعی و قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات دین دانسته‌اند و برای عرف دیروز ولو عرف عصر نزول قداست قائل شده‌اند، درحالی‌که غایات قدسی دین و اهداف متعالی شریعت را معطل گذاشته‌اند از اجتهاد صحیح بدورند. تکرار مکرر فتاوای گذشتگان و تبدیل احوط به اولی نامی جز تقلید از سلف صالح ندارد. احکام شرعی مطلوب بالعرض و غایات متعالی دین مقصود بالذات هستند. به بیان دیگر احکام شرعی فرعی طریق تحصیل غایات قدسی اصلی دین هستند، هر راهی تا زمانی اعتباردارد که ما را به مقصد برساند. راه موضوعیت ندارد، طریقیت دارد. اگر به یقین (نه به ظن و حدس و گمان) محرز شد که حکمی دیگر طریقیت ندارد و مصلحت آن منتفی شده و موصل به مقصد نیست، در این صورت واضح است که اعتبار آن تا زمان طریقیت آن بوده‌است نه مطلقاً. اگر مجتهدان بصیر و فقیهان خبیر و اسلام‌شناسان آگاه به زمان در این وادی برنخیزند، مطمئن باشند مشکلات و بحران‌های جدی

دینی و فرهنگی، دین و شریعت را به محاق حاشیه خواهدکشانید. واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از یک‌سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا تواناییها و محدودیت‌های عقل در عصر تجدد) می‌طلبد.

اگر احیاناً کسی از نسخ دائمی (با وجود تمام‌بودن ادله و رعایت احتیاطات لازم) واهمه دارد، می‌تواند از نسخ موقت استفاده‌کند، به این معنی که امکان بازگشت به حکم منسوخ در شرایط زمانی و مکانی جدید آینده را منتفی نداند، یعنی هردو دلیل ناسخ و منسوخ مقید به مصلحت و موقت فرض می‌شود و مطابق مصلحت تشریع عمل می‌شود. مسأله نسخ موقت در مباحث علوم قرآنی بی‌سابقه نیست.

ضمناً مصالح و مفاسد واقعی احکام که گاهی از آن با عنوان مصالح و مفاسد خفیه و گاهی با عنوان مصالح و مفاسد نفس‌الامری احکام شرعیه یاد می‌شود کاملاً با عنوان مصلحت نظام در فقه‌المصلحه یا فقه حکومتی تفاوت دارد. در عنوان اول مصالح نوعی انسان مطرح است و در عنوان اخیر مصلحت یک رژیم سیاسی یا آن‌چه حاکم می‌پندارد مصلحت مردم است. تشخیص مصلحت نوعی برعهده عرف عقلا و عالمان دین است و تشخیص مصلحت نظام به‌عهده رجال سیاسی و هیئت حاکمه. آن یکی در مرتبه جعل احکام شرعی است و این یکی ملاک جعل احکام حکومتی.

نظریه شما بی‌شک تنور روشن‌فکری دینی را در ایران داغ‌تر خواهدکرد و منشأ نقد و ابرامهای فراوان خواهدشد. ما پیشاپیش از شما خواهش می‌کنیم که این دیدگاه جدید را با شرح و بسط بیشتری منتشر کنید تا ابعاد مختلف آن مشخص‌تر شود. سؤالات فراوانی با هر مطلب جدید شما برای ما مطرح‌شده‌است، اما بالاخره در یک‌جا باید مصاحبه را به پایان برد. ضمن آرزوی موفقیت برای شما اگر نکته‌ای باقی مانده‌باشد یا توصیه‌ای برای خوانندگان این نظریه لازم می‌دانید، متذکر شوید.

سخن به درازا کشید اما حکایت همچنان باقی است. امیدوارم فرصت و توفیق شرح و بسط مطلب پیدا کنم. از همه خوانندگانی که نسبت به مباحث مطرح‌شده انتقادات یا پیشنهاداتی دارند به‌ویژه از فضلای حوزه‌های علمیه و معتقدان به اسلام سنتی، انتظار می‌رود برمن منت بگذارند و کاستی‌ها و نقصان بیان مرا متذکر شوند. امیدوارم ماهنامه آفتاب نیز امکان انتشار نقدهای علمی را فراهم آورد. بی‌شک با

تضارب آرا و نقد و ارزیابی رأی پخته‌تر خواهدشد.

در پایان مناسب می‌دانم برای دفع دخل مقدر نظر پیروان قرائت رسمی دین را به فتوای مرحوم آیت‌الله خمینی جلب کنم. ایشان در کتاب الطهاره تصریح کرده‌اند «اگر بدانیم که کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته، ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته‌باشد و گمان کند که این احکام در اوایل اسلام واجب‌بوده، ولی در زمان‌های اخیر واجب نیستند، اهل دین چنین انسانی را غیرمسلمان نمی‌شمارند، بلکه دلایل کافی برای مسلمان‌بودن چنین شخصی وجوددارد.» والسلام.

نوشتار ششم

پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی[1]

پیش درآمد: آراء محسن کدیور در باب «حقوق بشر و روشنفکری دینی» که در شماره‌های ۳ و ۴ آفتاب (واترلو) منتشر شد، سؤالات متعدد خوانندگان و اهل نظر را به دنبال داشت. با تشکر از ایشان که با گشاده‌رویی پاسخ به پرسش‌های وارده را متعهد شدند نظر خوانندگان را به این پاسخ‌ها معطوف می‌کند.

آفتاب

* * *

مقایسه احکام امضایی و سیرهٔ عقلا

پرسش اول: بر اساس برخی تحقیقات تاریخی (به عنوان نمونه کتاب تاریخ عرب قبل از اسلام) و نیز به اذعان بسیاری از محققین اسلامی (به عنوان نمونه دکتر مهدی حائری یزدی) بخش اصلی شرایع اسلامی در باب معاملات احکام امضایی هستند و نه تأسیسی. مرحوم حائری یزدی معتقد است به استثنای بخش عبادات، کمتر از ۵٪ احکام تأسیسی هستند. عبارت اخری این واقعیت تاریخی جز این نمی‌تواندباشد که در واقع شارع در موارد غیرعبادی از عرف عقلا تبعیت کرده‌است.

الف) با عنایت به نکات فوق آیا نمی‌توان فرض‌کرد که هیچ‌کدام از آن قواعد

---

۱. آفتاب، ماهنامه ادبی اجتماعی فرهنگی دانشجویی دانشگاه واترلو، کانادا، شماره ۶، بهمن و اسفند۸۴؛ شماره ۸ تیر و مرداد ۸۵؛ شماره ۹، شهریور، مهر و آبان۱۳۸۵.

امضایی الزاماً ابدی و دائمی نیستند؟

ب) حقوق بشر نماد و خلاصهٔ عقل عرفی بشر معاصر است. چه تفاوتی است بین عقل عرفی بشر پیش از اسلام که قواعدش به امضای شارع رسیده‌است و عقل عرفی بشر معاصر؟

ج) با توجه به این‌که احکام غیرعبادی عمدتاً امضایی هستند و پیش از اسلام هم جاری و ساری بوده‌اند. ردیافته‌های عقل بشر امروزی (از جمله حقوق بشر) به حکم تغایر با احکام شریعت (عرف قبل از اسلام که مورد تأیید شارع واقع شده‌است) در حقیقت چیزی جز رد یافته‌های عقل بشر معاصر به دلیل تغایر با یافته‌های عقلی پیشینیان نخواهدبود. آیا تفکیک دقیق احکام امضایی و تأسیسی یکی از کلیدهای حل این مسأله نخواهدبود؟

یکی از تقسیمات رایج احکام شرعی در فقه سنتی تقسیم احکام به احکام تأسیسی و احکام امضایی است. احکام تأسیسی احکام ابتکاری شارع است که قبلاً سابقه نداشته‌است. احکام امضایی احکامی هستند که قبل از اسلام سابقه داشته و عیناً یا با اصلاحاتی از سوی شارع پذیرفته شده‌است. این احکام از آن رو امضا شده‌اند که مطابق با سیرهٔ عقلا بوده‌اند. واضح‌است که اعتبار حکم امضایی دایر مدار اعتبار ملاک جعل آن (مطابقت با سیرهٔ عقلا) است. تلقی غالب در فقه سنتی از سیرهٔ عقلا ثبوت و دوام و ابدیت بوده‌است. به این معنی که عرف یا سیرهٔ عقلایی از آن رو که برخاسته از جنبهٔ عقلایی آدمی است در شرایط مختلف زمانی و مکانی دست‌خوش تغییر نمی‌شود و همواره ثابت باقی می‌ماند.

یکی از توسعه‌هایی که در نیم قرن اخیر در حوزهٔ احکام امضایی محقق شده، توسل به امکان امضای حکم از سوی شارع به جای وقوع امضا است. به این معنی که ملاک امضای حکم از سوی شارع نزد فقهای پیشین عبارت بوده‌است از وقوع سیرهٔ عقلایی در مرأی و منظر شارع و عدم رد و انکار آن از سوی شارع در شرایطی که از این عدم رد تأیید و امضای شارع استنباط می‌شده‌است. برخی فقیهان از جمله سید محمد باقر صدر وقوع سیرهٔ عقلایی در مرای و منظر شارع (یا وقوع در عصر نزول) را لازم ندانسته بلکه مطرح‌ساخته که اگر شارع با سیرهٔ عقلایی مواجه‌می‌شد، آیا انکار می‌کرد؟ اگر با اتکا به نکتهٔ ارتکای عقلایی پاسخ منفی است و انکار منتفی‌است می‌توان در این‌گونه امور مستحدث عقلایی قائل به امضای شارع شد. بر اساس این راه‌حل همهٔ امور عقلایی که در عصر نزول مسبوق به سابقه نیستند و از مسائل مستحدث و جدید محسوب می‌شوند در صورتی‌که در آزمون یادشده سربلند به درآیند (که در حقیقت نکته‌ای افزون بر تأکید برعقلائی

بودن واقعی آن نیست) از احکام امضایی شرعی شمرده خواهند شد. اگرچه این راه‌حل قابل اعتنا است و در مورد احکام عقلایی فاقد سابقه در صدر اسلام حلال مشکل است، اما در مورد دیگر احکام عقلایی نیازمند تکمله است.

یکی از نکات مغفول در اسلام تاریخی و فقه سنتی امکان تحول در سیرهٔ عقلاست. در این منظومهٔ معرفتی سیرهٔ عقلا از منظر پیشینی و دستوری و نفس‌الامری مطالعه شده‌است و به ابدیت و تغییرناپذیری و ثبات آن حکم شده‌است. حال اگر از منظر پسینی و تاریخی و پدیدارشناسانه، سیرهٔ عقلا مطالعه شود تحول در برخی سیره‌های عقلایی (و نه همهٔ آن‌ها) دور از انتظار نیست. کافی است سیرهٔ عقلا را در سه مسأله‌ی ذیل در دو دوران مختلف زمانی با هم مقایسه کنیم. یکی دوران قدیم تا دو قرن قبل و دیگری در دو قرن اخیر. مسأله‌ی اول برده‌داری، مسأله‌ی دوم زن و مسأله‌ی سوم خشونت مجازات‌ها. نتیجه آن‌که احکام امضایی به دو دستهٔ احکام موقت و متغیر و احکام ثابت و دائمی تقسیم می‌شود و هر دو دسته امضای سیرهٔ عقلائی هستند. یکی سیره‌های عقلایی که دست‌خوش تحول شده‌اند و دیگری سیره‌های عقلایی که تا کنون متحول نشده‌اند و چه بسا متحول هم نشوند. بنابراین امضایی بودن حکم نه ملازم ابدیت و ثابت بودن حکم است (آنچنان‌که در اسلام تاریخی پنداشته‌شده) نه قرینه‌ای بر موقت و متغیربودن حکم (آنچنان‌که در سؤال آمده‌است).

حقوق بشر یکی از نمادهای سیرهٔ عقلا در عصر ماست. واضح است که سیرهٔ عقلا غیر از عرف است. هر امر متعارفی لزوماً برخاسته از سیرهٔ عقلا نیست. عرف منشأهای دیگری غیر از سیرهٔ عقلا نیز می‌تواند داشته‌باشد. بر همین اساس عقل عرفی نیز با سیرهٔ عقلا تفاوت دارد. سیرهٔ عقلا افعال سرزده از عقلا از حیث عاقل بودن آن‌هاست. نسبت سیرهٔ عقلای صدر اسلام با سیرهٔ عقلای عصر ما عموم وخصوص من وجه است. امور مشترک بین این دو سیره احکام ثابت هستند. احکام عقلایی عصر نزول که امروز عقلایی محسوب نمی‌شوند (و به چند مثال آن اشاره شد) یقیناً از احکام موقت شرعی محسوب می‌شده‌اند که دوران اعتبار آن‌ها به سر آمده‌است. احکام عقلایی فاقد سابقه در عصر نزول در اسلام تاریخی معتبر نیست و تنها با اذعان به توسعه‌ی پیش‌گفته در ملاک سیرهٔ عقلا ـ که به باور این قلم قابل دفاع است ـ معتبر می‌باشد.

در احکام امضایی عرف قبل از اسلام محل اعتنا نیست. آن‌چه در فقه سنتی در این باره ملاک است سیرهٔ عقلا (نه عرف) است که به تأیید شارع رسیده‌باشد و جاودانه و تغییرناپذیر پنداشته‌می‌شود. در اسلام نواندیش در صورت تغایر احکام

امضایی با سیرهٔ عقلا (سیرهٔ عقلا در این دوران) ـ البته به شرط اطمینان از عقلایی بودن سیره ـ سیرهٔ عقلا برحکم امضایی پیشین مقدم می‌شود و این سیرهٔ رایج عقلایی قرینه بر نسخ حکم شرعی و به بیان دیگر موقت بودن و به سرآمدن دوران اعتبار آن حکم می‌شود.

بنابراین یکی از بارزترین نقاط اختلاف اسلام تاریخی و اسلام نواندیش درتعارض سیرهٔ عقلایی (معاصر، فاقد سابقه در صدر اسلام) با احکام امضایی صدر اسلام است. اسلام تاریخی به بی‌اعتباری سیرهٔ عقلایی معاصر فتوا می‌دهد و حکمی که به امضای شارع نرسیده‌باشد اصولاً معقول نمی‌شمارد. بر همین اساس بسیاری از گزاره‌های حقوق بشر به فتوای اسلام تاریخی و فقه سنتی مردودند. اسلام نواندیش امضای شارع را مشروط به بقای اعتبار سیرهٔ عقلایی امضا شده دانسته پس از تغییر سیرهٔ عقلا در آن مورد احکام امضایی مبتنی بر سیرهٔ پیشین را منسوخ اعلام می‌کند و به گردن نهادن به سیرهٔ عقلایی معاصر حکم می‌کند.

با عنایت به نکات پیش‌گفته مشخص می‌شود که تکیه بر تفکیک احکام تأسیسی و امضایی کلید حل مسأله نیست.

پرسش دوم: جنابعالی در راه‌حل پیشنهادی خود به شکل ضمنی فرض می‌کنید که عدالت مقدم بر دین قابل فهم و تمیز است و دین باید عادلانه باشد. این پیش‌فرض اما چندان بدیهی و آشکار نیست. اینجانب البته اجمالاً مطلع هستم که این نزاع، نزاعی قدیمی است و باز بی‌خبر نیستم که رأی متکلمان شیعه به جهاتی به رأی معتزله نزدیک‌تر است اما هم‌چنان صعوبت سؤال به قوت خود باقی است. در بسیاری از داستان‌های قرآنی (هم‌چنین در بسیاری از حوادث تاریخی صدر اسلام) فعل پیامبران و اولیاء با معیارهای بشری هم غیراخلاقی و هم غیرعادلانه می‌نماید. شاید در این میان روشن‌تر از داستان حضرت ابراهیم و ذبح اسماعیل نباشد. اگر اخلاق و عدالت را مقدم و مستقل از امر الهی تعریف کنیم حتی با معیارهای زمان حضرت ابراهیم، فعل ایشان یعنی اقدام و تصمیم به قتل فرزند به شدت غیراخلاقی و غیرعادلانه است. از همین قبیل است افعال خضر در مواجه با موسی. چه مانعی دارد که مؤمنین فرض کنند اوامر الهی (که ظاهراً با حقوق بشر در تضادند) حکمت و سرّی دارند که بر ما مکشوف نیست؟ (چنان‌که حکمت و سرّ افعال خضر روشن نبود) و با توجه به چنین شواهدی مؤمنین چگونه می‌توانند مطمئن باشند که به مدد عقل خود قادر به تمیز حسن و قبیح و عادلانه و غیرعادلانه هستند؟

اگر بر این باور باشیم که کلیهٔ احکام غیرعبادی مبتنی بر حکمت‌های خفیهٔ نامکشوف بر خرد آدمی هستند و حسن و قبح افعال فراتر از عقل انسانی است و عدالت در پرتو دین معنا می‌شود، به تعارض احکام الهی با حقوق بشری زاییدهٔ عقل حقیر انسانی نباید وقعی نهاد. آن‌چه برخاسته از حکمت بالغه است ولو بر ما نامفهوم باشد مطلقاً مقدم است. براین مبنا بحثی نیست و با مؤمن به این مبنا نیز سخنی نیست.

اما اگر از اخباری‌ها و اهل حدیث گذر کردیم و در نزاع تاریخی اشاعره و معتزله مبنای عدلیه را برگزیدیم و عدالت را مقدم بر دین دانستیم و دین را عادلانه خواستیم و عدالت را دینی ندانستیم و به سیاق مجتهدان عقل را به مثابه یکی از منابع شریعت به رسمیت شناختیم و همهٔ احکام غیرعبادی را تعبدی و توقیفی نپنداشتیم و احکام عصر رسول(ص) را اعم از احکام زمان‌شمول و زمان‌مند دانستیم و احکام شریعت را تکلیف همگان و نه وظیفهٔ خواص به حساب آوردیم، آن‌گاه مسألهٔ ستبر تعارض برخی از احکام منسوب به شریعت با سیرهٔ عقلای این دوران خود را بر مؤمن خردمند عرضه می‌کند و پاسخ درخور می‌طلبد.

منبع تکالیف شرعی ظواهر دینی است نه بواطن آن‌ها. خطابات اختصاصی به ابراهیم خلیل‌الرحمان و عبد صالح (خضر) قابل تعمیم به دیگران نیست و اگر کسی به توهم تأسی از این نیکان قصاص قبل از جنایت کند یا قصد قربان فرزند کند، بدون هر مجامله‌ای شرعاً حرام مرتکب‌شده و قابل پی‌گرد قانونی است. با انقطاع وحی و ختم نبوت دوران مأموریت‌های ویژهٔ الهی به‌سر آمده و همگان بی‌هیچ استثنایی مکلف به شریعت سیدالمرسلین(ص) هستند. مراد از شریعت نبوی نیز ظاهر کتاب و سنت است نه چیز دیگر. در این زمینه نیز علمای دین اعم از سنتی و نواندیش اتفاق نظر دارند و احدی به امر امتحانی حضرت خلیل(ع) یا شیوهٔ تعلیم عبد صالح به حضرت کلیم(ع) در استخراج احکام شریعت استناد نکرده‌است. واضح است که مقامات متفاوت است. حکمت خفیهٔ مقام قرب اوحدی عباد کجا و مبنای تشریع تکالیف عمومی عباد کجا؟ ما انسان‌های متوسط مطلقاً موظف به اخلاق و عدالتیم و در فهم ظواهر دینی نیز جز این چاره‌ای نداریم.

حقوق بشر دستاورد انسان معاصر

پرسش سوم: *تطور تاریخی یک اندیشه، آزمون آن اندیشه است. اسلام تاریخی چنان‌که فرموده‌اید تفسیری معارض با حقوق بشر داشته‌است، حتی اگر فرض کنیم*

که تفسیر امروزین شما از اسلام تفسیر صحیح است و احکام اسلام با حقوق بشر در تعارض نیستند، هم‌چنان این اشکال به قوت خود باقی‌است که چرا اسلام تا این حد مستعد فهم غلط و فهم معارض با حقوق بشر است. آیا از حکمت الهی به دور نیست که شریعتش را به گونه‌ای تنظیم کند که اکثریت آن‌را غیرعادلانه بفهمند و معارض با حقوق بشر تفسیر کنند.

تحقق تاریخی یک اندیشه یکی از عوامل (نه تنها عامل) آزمون آن اندیشه است. یکی از شاخص‌های داوری (و نه تنها شاخص) دربارهٔ ادیان و ایدئولوژی‌ها در دوران ما (و نه در همهٔ دوران‌ها) سازگاری آن دین یا ایدئولوژی با سیرهٔ عقلا و به ویژه یکی از نمادهای آن یعنی حقوق بشر است. تحمیل شاخص‌های متعلق به شرایط زمانی‌ـمکانی گذشته بر دوران ما به همان اندازه اشتباه است که شاخص‌های متعلق به شرایط زمانی مکانی دوران معاصر را ملاک ارزیابی دوران گذشته قرار دهیم. از مطلق کردن شاخص‌ها جداً باید اجتناب کرد. حقوق بشر یک شاخص عقلایی معاصر است. بشر در دیگر دوران‌ها شاخص‌های دیگری داشته‌است. با این شاخص نمی‌توان دربارهٔ تمدن‌های باستانی یونان، ایران، مصر و چین یا تمدن قرون وسطای اروپا داوری کرد. هم‌چنان که با آن نمی‌توان دربارهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی از بعثت تا یکی دو قرن قبل قضاوت کرد. حقوق بشر دست‌آورد انسان معاصر است و با آن می‌توان دربارهٔ وضعیت اسلام در یکی دو قرن اخیر پرسید.

اسلام تاریخی در ظرف تاریخیش توفیق نسبی داشته‌است و در قیاس با رقیبان کارنامه‌ای قابل‌دفاع از خود به یادگار گذاشته است. مسلمانان با پیروان دیگر ادیان برخوردی انسانی‌تر و توأم با مدارا داشته‌اند و در ارتقای کاروان فرهنگ و دانش بشری سهمی به‌سزا داشته‌اند. آن‌چه محل بحث‌است اسلام تاریخی خارج از ظرف زمانی خود است. به شکل مشخص اسلام با شرایط زمانی مکانی قبل از قرن بیستم در شرایط زمانی مکانی قرن بیستم به بعد. معتقدم تحمیل شرایط زمانی مکانی حجاز قرن اول هجری بر همهٔ تعالیم اسلامی جفای آشکار به اسلام نبوی است. در میان تعالیم کتاب الهی و سنت نبوی احکام فرازمانی و فرامکانی هم یافت می‌شود و اسلام به اعتبار همین احکام ثابت جهان‌شمول و جاودانه است. اما معنای این سخن تسری جاودانگی و ثبوت به تمامی احکام منسوب به خدا و رسول نیست. برای تدبیر حجاز قرن اول چاره‌ای جز وضع احکام شرعی از سوی خدا و رسول نبوده‌است. این‌که در دیگر دوران‌ها با آن احکام موقت و موسمی معاملهٔ احکام ثابت و همیشگی کنند جای مناقشه دارد. اسلام نواندیش در مقام رفع این خطای

تاریخی است.

در متن کتاب و سنت قرائن فراوانی در تأیید قرائت نواندیشانه از اسلام قابل ارائه‌است. روشنفکران دینی در جوامع اسلامی از پشتوانهٔ عمومی بالایی برخوردارند. اگرچه ریشه‌های توده‌ای قرائت سنتی نیز غیرقابل اغماض است. اما رشد قرائت نواندیشانه بسیار چشم‌گیر است. آینده از آن این قرائت مترقی است. خداوند حکیم چه با رسول باطنی ـ یعنی عقل ـ وچه با رسول ظاهری یعنی حضرت محمد(ص) اسلام و فهم آن‌را به گونه‌ای تنظیم کرده که امکان فهم عادلانه و نزدیک به واقع برای اکثر مردم در همهٔ زمان‌ها فراهم باشد.

پرسش چهارم: الف) در آراء شما سخن از اسلام سنتی بود. خواننده در مقابل می‌بایست یک «اسلام غیرسنتی» را تصور کند. این اسلام غیرسنتی کجاست؟ در چه تاریخی و در کدام گوشهٔ زمین شکل گرفته‌است؟ مؤمنان به آن چگونه عبادت می‌کنند و چگونه اعمال دینی خود را به جا می‌آورند؟ چگونه می‌توان یک تحقیق آماری و علمی (با موازین امروز) را در میان ایشان سامان داد؟ راقم این سطور می‌پندارد «دین» و «زبان» از این نظر به هم شباهت دارند که هر دو کالا را مصرف‌کنندگان آن می‌سازند. همینطور که تجربهٔ ساختن زبان اسپرانتو (علی‌رغم همهٔ اصول و موازین خردگرایانه‌ای که داشت) به نتیجه‌ای نرسید. دینی را هم که یک منطق مدرسه‌ای (گیرم نیرومند) بخواهد بسازد، شکل نخواهد گرفت. خلاصهٔ سؤال اینکه از کجا معلوم با حل تعارض مورد بحث به نفع قرائت طرفداران حقوق بشر آن‌چه باقی‌می‌ماند هنوز دین باشد و کسانی مخلصانه و مؤمنانه به آن ایمان داشته‌باشند؟

اسلام سنتی برایند فهم غالب مسلمانان از اسلام (کتاب خدا وسنت رسول الله) در دوران پیشامدرن است. این تلقی از اسلام کماکان به حیات خود ادامه می‌دهد، با این تفاوت که در دوران مدرن به‌تدریج تلقی دیگری از اسلام یعنی فهم تازه‌ای از قرآن و سنت نبوی در میان برخی از مسلمانان شکل گرفته‌است.این تلقی جدید همانند تلقی پیشین به خدا و آخرت ایمان دارد،عمل به تعالیم پیامبر(ص) را برای نیل به سعادت لازم می‌داند، قرآن و وحی الهی را پایه و مبنای تغییرناپذیر مسلمانی می‌داند؛ اما برای شرایط زمانی مکانی عصر نزول و فهم مسلمانان صدر اسلام حجیتی قائل نیست و بر این باور نیست که با عقل آن زمان اندیشیدن و شرایط آن زمان را به این دوران سرایت دادن غایت مسلمانی است. مسلمانان نواندیش به خود حق می‌دهند که فرزند زمان خویش باشند، با عقلانیت امروز بیندیشند و در

دنیای مدرن ایمان خویش را پاس دارند. آنان نه مدرنیته را یکسره پذیرفته‌اند، نه یکسره نفی کرده‌اند؛ بلکه با آن مواجهه‌ای منتقدانه دارند. همچنان‌که با اسلام سنتی نیز مواجهه‌ای منتقدانه و گزینشی دارند. معیار آنان در این دو موضع منتقدانه پایبندی صادقانه توأماً به عقل و ایمان دینی (حجت ظاهری و حجت باطنی) است. مسلمان نواندیش منصفانه حق عقل بشری و وحی الهی را به رسمیت می‌شناسد و بر این باور است که در بین این دو منبع خداداد تعارضی نیست، تعارضی اگر یافت شود نشان از فهم ناصواب دارد، یا فهم ناصواب از حکم عقل، یا فهم ناصواب از حکم وحی. مسلمان نواندیش نه خود را بی‌نیاز از معارف بشری می‌داند، نه معارف بشری را با نادیده‌گرفتن ارزش‌های الهی کامیاب می‌شمارد. اسلام نواندیش مدعی امکان ایمان اسلامی در عصر مدرنیته و امکان تلقی مدرن از اسلام محمدی است.

اسلام نواندیش با دو گونه انتقاد مواجه است: یکی از سوی مسلمانان سنتی که اسلام را معادل فهم خود از کتاب و سنت می‌دانند؛ و دیگری پیروان مدرنیته که هر نوع ایمان و دین‌ورزی را متعلق به دوران پیشامدرن می‌دانند.

اسلام غیرسنتی (نواندیش) تلقی جمع کثیری از مسلمانان دو قرن اخیر در ایران، سرزمین‌های عربی، شبه قاره، اروپا و آمریکا است. به‌تدریج شکل گرفته‌است، همزمان در سرزمین‌های مختلف از سوی متفکرینی که یکدیگر را نمی‌شناخته‌اند ابراز شده‌است، لذا وامدار یک متفکر خاص نیست، حاصل کوشش ده‌ها متفکر ایرانی، مصری، پاکستانی، ترکیه‌ای، سودانی، اندونزیایی، هندی، الجزایری، مراکشی، سوری و... است.

عبادات و مناسک دینی در دو تلقی از اسلام چندان تفاوتی ندارند، چرا که این حوزه تعبدی است و عقل را در جزئیات آن حکمی نیست. مسلمان نواندیش همانند مسلمان سنتی پنج نوبت در روز نماز می‌گزارد، ماه رمضان‌را روزه می‌گیرد، برای برگزاری مراسم حج به مکه مشرف می‌شود، در راه خدا انفاق می‌کند، این انفاق بر حسب مورد نام زکات، خمس، صدقه، کفاره یا قرض‌الحسنه به خود می‌گیرد، به دعا و مناجات و نیایش التزام دارد، با تلاوت قرآن‌کریم مأنوس است، در خوردن و آشامیدن حرام و حلال را رعایت می‌کند، حدی ویژه از پوشش را مراعات می‌کند، از هر نوع ارتباط جنسی خارج از ازدواج شرعی اجتناب می‌کند، حریم خانواده را پاس می‌دارد، در امور اقتصادی از آلوده‌شدن به طرق ممنوع شرعی از قبیل ربا پرهیز می‌کند، از شهادت به دروغ و به‌طور کلی از هر نوع دروغ اجتناب می‌کند، امانتداری و رعایت معاهدات و قراردادها را برخود شرعاً لازم

می‌داند. واضح است که علیرغم اشتراک در اصل امور عبادی و اعمال مذهبی ـ که نمونه‌ای از آن‌ها گذشت ـ در پاره‌ای از جزئیات اختلاف نظر اجتهادی است (همان‌گونه که بین فتاوای مجتهدان سنتی نیز در این امور اختلاف است)، همانند شرایط نماز مسافر، شرایط وجوب خمس، امکان مصرف مستقیم مالیات‌های شرعی، برخی شرایط ذبیحه و امور دیگری که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد. ملاحظه می‌شود که نواندیشی دینی همانند اسلام سنتی دغدغه دین و شریعت را دارد و با لاابالیگری مرز مشخص دارد.

تحقیق آماری و علمی در مورد معتقدان اسلام نواندیش امری ممکن و مفید است. برخی اطلاعات و آمار از لابه‌لای تحقیقات میدانی انجام‌شده در نیم قرن اخیر در حوزه باورها و اعمال مذهبی و سبک زندگی دینی مسلمانان قابل استخراج است. بر اساس همین تحقیقات جامعه شناسانه ـ ولم ناتمام ـ این نتیجه غیرقابل انکار را می‌توان به‌دست آورد: نواندیشی اسلامی یک واقعیت است.

انس با اسلام سنتی بی‌شک باعث می‌شود که با هر نوع برداشت تازه از اسلام بدبینانه مواجه شویم. برخی تندروی‌های خارج از ضوابط علمی نیز به‌این بدبینی دامن می‌زند. قضاوت بین اسلام سنتی و اسلام نواندیش قضاوت بین عقلانیت دیروز و امروز است نه بیشتر. عرف عصر نزول و احکام موقت را به‌عنوان عرف دینی و احکام دائمی تلقی‌کردن محور اصلی نزاع است. در اسلام نواندیش ایمان و اخلاص نه تنها آسیبی نمی‌بیند بلکه عمیق‌تر می‌شود. آری پذیرش اسلام نواندیش شجاعت وداع با فهم عالمان قرون پیشین و کنارگذاشتن عرف دینی دیروز را لازم دارد. یعنی یک جراحی برای جدا کردن گوهر اسلام از رسوبات فهم بشری عالمان پیشین و عرف دیروز و احکام موقت. این جراحی کاری آسان نیست، احتمال خطا نیز در آن منتفی نیست، بالاخره کاری بشری است؛ اما اقدامی ضروری است، چرا که آن رسوبات عرصه را بر نفس‌کشیدن گوهر دین تنگ کرده‌است. نواندیشی اسلامی نوعی اصلاح دینی است. آنان‌که معارف سنتی ارضایشان می‌کند و ایمانشان در مواجهه با دنیای مدرن مشکلی ندارد بر همان تلقی سنتی می‌مانند. نواندیشی اسلامی پاسخگوی مسلمانانی است که نه معارف سنتی قانعشان کرده، نه اندیشه مدرن را دربست پذیرفته‌اند، مسلمانانی که در شرایط مدرن «مسئله» دارند. ما را با آنان که مسئله‌ای ندارند کاری نیست، اما به محضر آنان‌که به آستان مسئله رسیده‌اند و درد را احساس کرده‌اند، کوشش بشری خود را متواضعانه عرضه می‌کنیم. بی‌شک احتیاط در حفظ گوهر دین شرط عقل و توصیه وحی است. در این وادی دشوار دل در گرو وعده خداوند سپرده‌ایم که «آنان‌که به‌سوی ما کوشش

می‌کنند، حتماً به راه‌های خود هدایتشان خواهیم‌کرد» «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (عنکبوت/۶۹)، به این امید که این راه یکی از راه‌های او باشد.

ب) شما گفته‌اید: دین اسلام چهار وجه دارد: احکام، ایمان، اخلاق و عبادت. همچنین فرمودید که ۳ بخش آخر حجم قریب به تمام کتاب و سنت است. می‌ماند یک بخش ناچیز که حوزهٔ بسیار گسترده‌ای را به‌نام «فقه» به‌وجود آورده‌است. تلویحاً شکایت داشتید که آن سه را که اصل بوده‌اند و کوشش کتاب و سنت هم موقوف همان امور بوده‌است رها کردن و این قسمت احکام را چسبیدن روا نیست. و ناروایی اینکه شالودهٔ اسلام سنتی بر پاشنهٔ همین اسلام فقاهتی است که خواه ناخواه می‌پندارد اصل دین همین بخش کوچک است.

با این مقدمه می‌پرسم چرا چنین بوده‌است؟ تردید ندارم که یکی از دلایل آن همین دغدغهٔ تاریخی است که این قسمت را یک جوری با بقیه دین سازگار کند. اصلاً فقاهت به همین دلیل گسترده شده‌است که بتواند این گونه ناسازگاری‌ها و غیر عُقلایی بودن‌ها را توضیح دهد. اگر اسلام از اول احکام نداشت طبعاً متفکران آن آسوده‌تر در حوزه‌های دیگر غور می‌کردند و وضع قوانین را به نهادهای غیردینی می‌سپردند. چرا عرفای ما کتاب‌های خود را چال می‌کردند و می‌گفتند علم عشق در دفتر نگنجد غیر از این بود که می‌خواستند خود را از این گیر و دار و قیل و قال رها سازند تا به آن‌چه اصل می‌پنداشتند برسند. اگر پس از این‌همه تلاش جنابعالی پذیرفته‌اید که ماحصل فقه ما با عقلانیت (در اینجا حقوق بشر) سازگار نیست لازم می‌آید قبول بفرمایید پروژه اسلام یک پروژهٔ شکست‌خورده است، یعنی یک قسمت‌هایی از آن ولو اندک با قسمت‌های دیگرش قابل جمع شدن نیست. یعنی پیروانی خود را قرن‌ها به دنبال اموری واهی سرگردان کرده و بی‌نتیجه رها ساخته‌است و اکنون باید برگردد و قسمت‌های ناسازگار را حذف نماید.

تعالیم اسلام چهار بخش دارد: ایمان، اخلاق، عبادات و احکام. علم فقه متکفل دو بخش اخیر بوده‌است (فقه عبادات و فقه معاملات). هر چهار بخش در جای خود لازم‌است و خلأ آن مشکل‌ساز است. احکام عملی بخشی از تعالیم اسلامی است. در اهمیت این بخش از یک‌سو نباید افراط کرد و آن‌را مهم‌تر از ایمان و اخلاق پنداشت و اسلام را در آن خلاصه کرد، و از سوی دیگر نباید تفریط کرد و اسلام را از آن بی‌نیاز دانست. علم فقه جزئی ضروری از معارف اسلامی است، هرچند جزء اهم نیست. در اسلام سنتی فقه بیش از حد لازم فربه شده، حال آنکه دیگر اجزاء اسلام از رشد مشابه برخوردار نشده‌اند. در اسلام نواندیش کوشش

شده تا حق همه اجزاء دین ادا شود. لذا اسلام نواندیش اسلام منهای فقاهت نیست. این تلقی از اسلام نیز فقاهت خاص خود را دارد، که با فقه سنتی تفاوت دارد. تفاوت اصلی در فقه معاملات است (آنچنان‌که گذشت در فقه عبادات تفاوت اندک است). با پذیرش حقوق بشر برخی از احکام غیرعبادی (و نه لزوماً تمام آن‌ها) متحول می‌شود. از دیدگاه اسلام نواندیش احکام مورد بحث از احکام موقت و غیردائمی شرعی بوده‌است. این احکام در ظرف زمانی اعتبارشان موجه و مفید بوده‌اند. تسری آن‌ها به خارج از ظرف اعتبارشان خطای در اجتهاد و غفلت از شرایط زمانی مکانی احکام بوده‌است. پروژه اسلام نه تنها شکست نخورده‌است، بلکه با عنایت به بیشترین رشد در سده اخیر در میان تمام ادیان در همه قاره‌ها، اسلام زنده‌ترین دین در زمانه ماست.

وجه عدم تصریح به موقت بودن احکام متغیر

ج) متذکر شده‌اید: «مردم به حکم ابدی ثابت راحت عمل می‌کنند تا حکم موقت مقید» و این را دلیل آورده‌اید که چرا لحن قرآن نسبت به بعضی آیات که موقتی هستند همچنان ابدی و ثابت است یعنی از حکمت الهی به دور دانسته‌اید که لحن مؤثرتر را رها کند. سؤال: کدام مردم به حکم ابدی ثابت راحت‌تر عمل می‌کنند؟ مؤمن مجتهد و فاضلی که بعد از هزار و چهارصد سال می‌خواهد قرائتی منطبق بر مسایل روز از دین ارائه کند، ناچار پذیرفته‌است که مخاطبان این دین در حوزه‌ی یک مکان و زمان تنگ نمی‌گنجند. چه تدبیری اندیشیده شده‌است؟ آیا این از حکمت الهی به دور نیست که موقت‌بودن امری را تصریح نکند و به قیمت ایمان‌آوردن قبایل اعراب حوزهٔ نجد عربستان در روزگار ظهور اسلام بیش از یک میلیارد مسلمان امروز و میلیاردها مسلمان دیروز و فردا را در خطر جهالت بیندازد؟

احکام موقت دو گونه ممکن است ابراز شوند: یکی تصریح به زمان اعتبار حکم و موقت بودن، و دیگری مطلق بیان کردن حکم و عدم اشاره به زمان اعتبار حکم. اگر حکم موقت به شیوه اول انشاء شود پس از به سر رسیدن زمان مشارالیه، حکم از اعتبار می‌افتد.در صورتی که حکم موقت به شیوه دوم (یعنی بدون اشاره به زمان اعتبار حکم) جعل شود، با به سر رسیدن زمان اعتبار حکم، قانون‌گذار یا شارع می‌باید حکم را «نسخ» کند. تنها حکمی نسخ می‌شود که به شیوه دوم انشاء شده باشد. حکمی که به موقت بودنش تصریح شده باشد، مشمول نسخ نمی‌شود. با فرآیند نسخ کشف می‌شود که حکم از زمان انشاء موقت بوده، اما مصلحت

تصریح به موقت بودن احراز نشده‌است.

هر دو شیوه ابراز حکم موقت در قانون‌گذاری‌های بشری و در تشریع الهی مشاهده می‌شود. انتخاب هر کدام منوط به مصلحت‌اندیشی در شیوه ابراز حکم است. مصالح زمان تشریع اولیه یا تأسیس احکام ناچیز نیستند تا به سادگی مشمول اغماض واقع شوند.

احکام فقهی مورد بحث بیش از سیزده قرن حیات اجتماعی مسلمانان را سامان حقوقی کرده‌اند، بی‌آنکه با عقلانیت زمانه خود تعارضی داشته‌باشند. بنابراین مسئله فراتر از مصلحت عرب حجاز عصر نزول است. مصلحت انسان قرن پانزدهم (هجری) را نمی‌توان مصلحت شاخص همه قرون و اعصار فرض کرد. اندیشه حقوق بشر به عنوان هنجار غالب جهانی عمری کمتر از یک قرن دارد. ما حق نداریم با معیارهای عقلانیت امروز در مورد نسل‌های گذشته یا فرهنگ‌های پیشین قضاوت کنیم. معیار قضاوت ما در مورد پیشینیان عقلانیت مقبول همان روزگار است. وقتی حق رأی زنان در اکثر کشورهای اروپائی مربوط به شش هفت دهه اخیر است، چگونه از جوامع شش هفت قرن قبل چنین انتظاری داریم؟ معرفت دینی همانند دیگر پاره‌های یک فرهنگ محدود به شرایط زمانی ـ مکانی است، هرچند متن یک دین می‌تواند حامل آموزه‌های فرازمانی باشد. مشکل آن‌گاه آغاز می‌شود که دین را با عقلانیت و عرف دیروز بفهمیم و بفهمانیم. مشکل بیش از آنکه در متن دین باشد در فهم دینداران و پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و کلامی آن‌هاست. قرائت سازگار با حقوق بشر از متن کتاب و سنت امری ممتنع نیست. ادعای امتناع زائیده پیش فرض تعلق دین به دوران پیشامدرن است.

سؤال پنجم: چه مقدار از این مطالب در اسلام ناب نیز تأیید می‌شود و چه مقدار از این مطالب اضافاتی است که برخی قدرت طلبان و سودجویان به نام اسلام آن‌را به اسلام چسبانده‌اند؟ و دیگر اینکه آیا اصولاً حقوق بشر مصوب؛ منطبق بر فطرت است؟ یا آن نیز اشکالاتی دارد که به مرور زمان شاهد آن خواهیم بود؟

هر دینی از جمله اسلام همواره (حتی در عصر نزول و دوران حضور رسول) محدود به شرایط زمانی مکانی بروز می‌کند و با محدودیت‌های فهم بشری درک می‌شود. بنابراین اسلام ناب یا دین خالص در این دنیا سودائی دست‌نیافتنی است. در فهم متن دین غیر از متن و ماتن (خداوند) خواننده مؤمن نیز نقش دارد. در خود متن گزاره‌های مبنائی و غیر مبنائی (محکم و متشابه) یافت‌می‌شود. در

گزاره‌های مبنائی اسلام (از قبیل اصل کرامت نوع انسان، اصل تساوی همه آدمیان در تقرب به خداوند و سعادت واقعی، اصل فراگیر و استثناناپذیرعدالت و انصاف، اصل عدم اکراه در دین، اصل مسئولیت انسان) هیچ مورد ناسازگار با حقوق بشر یافت نمی‌شود. همه مصادیق ناسازگاری متعلق به گزاره‌های غیر مبنائی یا احکام زمان‌مند و موقت است، که البته در دوران اعتبارشان عقلائی و عادلانه بوده‌اند. این امور را نمی‌توان ساخته و پرداخته قدرت‌طلبان و سودجویان دانست. در موزه انسان شناسی سنتی این‌گونه کالاها فراوان است.

مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر اموری عقلائی است. مواد مبنائی آن نیز فطری است. از زاویه‌ای دیگر می‌توان آن‌را در زمره حقوق طبیعی به حساب آورد. امور عقلائی، فطری یا حقوق طبیعی اموری مطلوب و مقبول هستند. اما اینکه چه اموری عقلائی، فطری یا از حقوق طبیعی هستند مورد اجماع یا اتفاق نظر نیست. می‌توان گفت اعلامیه یادشده حاوی مواد عقلائی یا فطری یا حقوق طبیعی است، اما اینکه همه این‌گونه مواد را در بردارد قابل بحث است. به عنوان نمونه بشر امروز به «اعلامیه جهانی مسئولیت‌ها و وظائف بشری» نیز نیاز دارد. ضمناً رویکرد حقوق بشر تا زمان ما در مقایسه با رویکردهای مشابه کم اشکال‌تر است. هرچند هیچ تضمینی نداریم که در آینده نیز به عنوان رویکرد غالب باقی بماند.

دو معرفت بشری از دین الهی و حقوق انسانی

سؤال ششم: حقوق بشر از ساخته‌ها و ابداعات انسانی است. بلکه از ساخته‌ها و ابداعات چند متفکر است که مورد تصویب و امضاء دول مختلف واقع شده‌است. چه لزومی دارد که دین خود را با ابداعات چند متفکر تطبیق دهد؟ اگر چند سال بعد متفکرین حقوق دیگری را هم برای انسان‌ها تجویز و توصیه کردند آیا دین باید مجدداً خود را با آن حقوق هماهنگ کند؟ آیا خط قرمزی هم وجود دارد؟

اعلامیه جهانی حقوق بشر برآیند عقلانیت انسان معاصر است. معرفت دینی از جمله معرفت اسلامی در زمان ما فهم مؤمن یا مسلمان معاصر از متن دین یا اسلام است. معرفت دینی با دیگر معارف عصر خود در تعامل و داد و ستد است. ما چه بخواهیم چه نخواهیم فراروی سؤالات عصر خود هستیم. نواندیشی اسلامی کوششی در این راستا است. بنابراین بحث از تطبیق دین الهی با دستاوردهای بشری نیست، بلکه بحث از تعامل دو معرفت بشری است: یکی از دین الهی و دیگری از حقوق انسانی. در حوزه اندیشه و داد و ستد فکری خط قرمزی وجود

ندارد، اما پیروز و شکست‌خورده هست. اندیشه‌ای باقی‌می‌ماند که در آوردگاه اندیشه‌ها بتواند پیروان خود را قانع کند و در نهایت امتیاز خود را بر رقیبان بر کرسی بنشاند.

سؤال هفتم: اینجانب به‌عنوان فرد مطلع از قواعد بین‌المللی همواره در مواجه با همتاهای غیرایرانی خود در توجیه تطابق دین مبین اسلام (دیدگاه شیعه) با موازین حقوق بشری موجود خواه معاهده‌ای و خواه عرفی به برخی از سنت‌های ائمه اطهار(ع) استناد نموده‌ام، اگرچه به مانند شما کاملاً با وجود برخی تعارضات بنیادین موافق می‌باشم. سؤال من این است که آیا با استمداد از سنت امامان نمی‌توان بر دیدگاه‌های تاریخی یا سنتی اسلام حداقل در برخی موارد خط بطلان کشید؟ به‌نظر می‌رسد که عمده تأکید بر نص صریح قرآن و تفاسیر مبتنی بر متن بوده‌است بدون اینکه از رویه امامان به‌عنوان دلیل معتبر بر تفسیر مبانی استفاده شود.

آیا در تحقیقات خویش جنابعالی مقررات اسلامی مربوط به حمایت‌های بشری از افراد در زمان جنگ را نیز لحاظ نموده‌اید؟ معمولاً در حقوق بین‌الملل از این قواعد با عنوان حقوق بشردوستانه یادمی‌شود اگرچه بسیاری معتقدند که این دو حوزه (حقوق بشر و حقوق بشردوستانه) در حقیقت در یک شاخه از حقوق بین‌الملل قرار می‌گیرند.

در سیرهٔ ائمه طاهرین همانند سنت رسول الله(ص) جلوه‌هایی از رعایت برخی ضوابط حقوق بشر قابل مشاهده است، اگرچه برخی احادیث حاکی از این سیره و آن سنت خالی از برخی نکات معارض یا مبهم در این زمینه نیست. این احادیث در صورت اعتبار سندی به عنوان احکام متغیر و موسمی تعبیر می‌شود، و دسته اول از منقولات دینی حاکی از احکام ثابت و دائمی دینی به حساب می‌آیند. نمونه‌ای از این کوشش میمون علمی را در اثر کم حجم اما پر محتوای «رساله حقوق» استاد آیت‌الله حسینعلی منتظری می‌توان به نظاره نشست. احادیث معتبر ائمه طاهرین پس از قرآن‌کریم و سنت رسول الله(ص) در مرتبه سوم از منابع دینی اسلام شیعی قابل استناد است، اما رجوع به این میراث، تغییری در شاکله بحث(تعارض اسلام تاریخی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و امکان سازگاری اسلام نواندیش با آن) ایجاد نمی‌کند، چرا که مستند اکثر فتاوای مرتبط با گزاره اول (تعارض) احادیث منقول از ایشان است، هرچند برخی از مستندات گزاره دوم (سازگاری) نیز باز احادیث اهل بیت می‌باشد. پرسیدنی است چرا عالمان دین در

طی قرون متمادی به احادیث دسته دوم عنایت کافی مبذول نداشته‌اند و در کنار سعی بلیغ در استخراج تکالیف شرعی عباد به استنباط حقوق دینی مردم نپرداخته‌اند؟

تحقیق من منحصر به حقوق بشر به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر(۱۹۴۸) و دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) بوده و حقوق بشردوستانه (حقوق بشر در زمان جنگ) را شامل نمی‌شده‌است. امیدوارم در فرصتی دیگر این حوزه را نیز بررسی کنم. اجمالاً بگویم وضعیت اسلام تاریخی در حوزه حقوق بشردوستانه بهتر ازوضعیت آن در حوزه حقوق بشر است. در این مجال تحقیق محمد حمیدالله حقوقدان پاکستانی قابل ذکر است.

8. Could you please clarify your opinion about the rights of Bahais according to your understanding of Islamic law?
9. I would be very thankful if you clarify the rights of 'Bahais' according to your modern interpretation of Islamic law?
10. According to Holy Quran, what status is assigned to Bahais? Are they infidels? What are their rights?

همه انسان‌ها فارغ از اعتقادات دینیشان از حقوق بشر برخوردارند. هیچ انسانی را نمی‌توان به‌واسطه اعتقادات دینیش ـ ولو از دید ما غلط و نادرست ـ از حداقل حقوق انسانی (حقوق مصرح در اعلامیه جهانی و دو میثاق) محروم کرد. برخورداری از این حقوق تلازمی با صحت اعتقادات و باورهای دینی ندارد. اصولاً حقوق بشر حقوق همه انسان‌ها است، نه فقط حقوق موحدان، مؤمنان و راست کیشان.

قرآن‌کریم ادیان ابراهیمی را به عنوان ادیان الهی به رسمیت‌شناخته، از پیروان آن‌ها به عنوان اهل کتاب یاد کرده‌است. باورهای پایهٔ اسلام ـ به گزارش قرآن‌کریم ـ خداباوری، باور به روز واپسین و باور به پیامبری محمدبن عبدالله(ص) می‌باشد. قرآن‌کریم به صراحت محمد(ص) و اسلام را آخرین پیامبران و ادیان الهی می‌داند و هر ادعایی معارض با این باور پایه را باطل، ناحق و خروج از مرز ایمان می‌شمارد. مسلمانان در این باور پایه ـ بی‌هیچ اختلافی ـ همداستانند.

همجنس‌گرایی و حقوق بشر

سؤال یازدهم: تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر در ضمینه انتخاب جنسی امری است که در سؤالات از قلم افتاده. آیا فقه سنتی در مورد نوع انتخاب

شریک‌جنسی (همجنس‌بازی) به گونه‌ای تبعیض‌آمیز عمل نمی‌کند؟ این تبعیض در کدامیک از محورهای فوق میگنجد؟

اولاً: ارتباط جنسی با جنس موافق (همجنس بازی) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده‌است. تلاش همجنس‌گرایان در شناخته شدن آن‌ها به عنوان یک اقلیت (اقلیت جنسی) در اسناد اصلی اجماعی بین‌المللی تاکنون به نتیجه نرسیده‌است. تا آنجا که من می‌دانم تنها جائی که به این امر اشاره ضمنی شده در یک سند فرعی در مورد پناهندگی افرادی است که به خاطر در پیش گرفتن این رویه در کشور خود در خطر مرگ قرارگرفته‌اند. در برخی کشورهای اروپایی کوششهایی برای به رسمیت شناخته شدن همجنس‌گرایان و پذیرش خانواده متشکل از دو جنس موافق آغاز شده، اما نهایت موفقیت آن‌ها این بوده که روابط جنسی از حقوق شخصی است و در صورتی که با تراضی طرفین باشد احدی حق مخالفت یا نادیده‌گرفتن آن‌را ندارد. همجنس‌گرائی در تمام جهان منتقدان بسیار جدی دارد چه در میان پیروان ادیان الهی (مسلمانان، مسیحیان و یهودیان) و چه در میان افراد عرفی غیر دینی. به هر حال همجنس‌بازی تاکنون فاقد پشتوانه اجماعی بین‌المللی به عنوان یکی از مصادیق حقوق بشر است.

ثانیاً: اصولاً همجنس‌بازی یا همجنس‌گرائی امری غیرعقلائی و غیرانسانی‌ست و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب‌می‌شود. بی‌شک موافقان این رویه سخن ما را باور ندارند، آنچنانکه ما نیز در مدعیات و ادله همجنسگرایان سخن موجهی نیافته‌ایم. در نهایت به لحاظ عقلائی از قبیل امور جدلی الطرفین می‌شود. برای ورود در مصادیق حقوق بشر مبنائی عقلائی و موجه لازم‌است. همجنس‌گرائی تاکنون به لحاظ عقلائی از حقوق بشر شناخته نشده‌است. به قول مشهور اول برادریت را اثبات کن بعد ادعای میراث کن، در شمرده شدن همجنس‌گرائی در زمره حقوق بشر تردید جدی وجود دارد، با چنین تردیدی بحث از تبعیض درباره اقلیتهای جنسی چه محلی از اعراب دارد؟

ثالثاً: ارتباط جنسی با همجنس در همه ادیان ابراهیمی از جمله اسلام به‌شدت تقبیح و تحریم شده‌است. قرآن‌کریم با شدیدترین لحن ممکن این رویه را تحت عنوان رویه قوم لوط مذمت کرده‌است. علمای اسلام ـ اعم از اهل سنت و شیعه ـ در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس‌بازان همداستانند. رضایت طرفین در فعلی که نهی موکد شرعی دارد کارساز نیست. حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آن‌ها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسئله که فاقد پشتوانه عقلائی است با اسلام سنتی در حرمت شرعی

و اصل مجازات (فارغ از نوع آن) برخوردی مشابه دارد. البته تجسس در حریم خصوصی افراد هم ممنوع است. با صراحت می‌گویم مسلمانی مطلقاً همجنس‌گرائی را بر نمی‌تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه‌کن کردن این انحراف تأسف‌بار از جوامع انسانی کوشش می‌کند.

سؤال دوازدهم: آیا نظریه ولایت‌فقیه با قرآن انطباق دارد؟ آیا با حقوق بشر سازگار است؟

ولایت‌فقیه (در همه انواعش اعم از مطلقه و مقیده، انتصابی یا انتخابی، در امورحسبیه یا از باب قدر متیقن) آنچنان‌که در کتب منتشر شده‌ام از قبیل «حکومت ولائی» و «دغدغه‌های حکومت دینی» و کتاب در دست انتشار «حکومت انتصابی» مشروحاً اثبات کرده‌ام فاقد هرگونه مستند معتبر قرآنی است، دلیل معتبری در سنت رسول الله(ص) و سیره ائمه طاهرین(ع) ندارد، و دلیل عقلی برخلاف آن است. و در تعارض آشکار با حقوق بشر می‌باشد. لازمه انفکاک‌ناپذیر ولایت‌فقیه، محجور بودن مردم به عنوان مولّیٰ علیهم در حوزه عمومی است، به زبان ساده اگر مردم اهلیت تصرف در شئون خود را داشتند هرگز نیازمند ولی شرعی نبودند. قرآن‌کریم، سنت رسول الله(ص)، سیره ائمه طاهرین(ع) و عقل سلیم بر بطلان انسان‌شناسی خاصی که پایه ولایت‌فقیه است یعنی محجوریت آحاد مردم در حوزه عمومی گواهی می‌دهند.

نوشتار هفتم

حقوق بشر، لائیسیته و دین[1]

حقوق بشر از مهمترین، فراگیرترین و مطرح‌ترین مباحث هفتاد سال اخیر جوامع انسانی است تا آنجا که رعایت ضوابط آن به کلیدی‌ترین محور سنجش سلامت، پیشرفت و توسعه‌یافتگی جوامع تبدیل شده‌است و نقض آن موجه‌ترین عامل یا بهانه محکومیت رژیم ناقض به‌شمار می‌رود. فارغ از قواعد حقوق بین‌الملل، حقوق بشر توانسته‌است در صدر درخواست‌ها و مطالبات جنبش‌های جوامع در حال توسعه در کشورهای پیرامونی قرار گیرد. برخورداری از قراردادهای معتبر بین‌المللی از قبیل اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی وسیاسی (مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد) حقوق بشر را در مقایسه با دیگر مطالبات انسانی از قبیل عدالت، دموکراسی و آزادی از شفافیت، وضوح و انضباط بیشتری برخوردار کرده‌است.

یکی از سؤالاتی که فراروی حقوق بشر قرارگرفته‌است نسبت آن با دین و ارزش‌های مذهبی است. این سؤال در جوامعی که دین از مؤلفه‌های قوی هویت ملی و از شاخص‌های قدرتمند حیات اجتماعی است از اهمیت و دشواری بیشتری برخوردار است. در حوزه‌هائی که مواد حقوق بشر و تعالیم دین رودرروی هم

---

۱. قرائت شده در نشست بین‌المللی و بین رشته‌ای نسبت لائیسیته و حقوق بشر: شهروندی ودین، کرسی حقوق بشر،صلح ودموکراسی یونسکو، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۳/۹/۲۸؛ مجموعه *مقالات نشست*، تهران ۱۳۸۶؛ ماهنامه پژوهشی، سیاسی و اجتمائی *آئین*، شماره ۴، مهر۱۳۸۵، صفحه ۶۷-۶۴

قرارمی‌گیرند و شهروندان، حکومت‌ها و قوانین این جوامع ناگزیر از انتخاب می‌شوند نوبت به زورآزمایی سنت دینی و عرف متجدد می‌رسد. مطالعه موردی جوامع مختلف نشانی از رواج حقوق بشر و تأویل و تفسیر و بازخوانی تعالیم دینی در پرتو حقوق بشر دارد.

محورهای چالش ادیان و حقوق بشر

۱. مهمترین محور چالش حقوق بشر با قرائت‌های سنتی از ادیان برابری حقوق انسان‌ها است. اگرچه در بسیاری از ادیان نابرابری در مقابل قانون و تبعیض نژادی کاملاً نفی شده‌است، اما برابری حقوقی جنسیتی، دینی و مذهبی و گاه نفی بردگی به رسمیت شناخته نشده‌است، به این معنی که در موارد عدیده‌ای زنان از بسیاری از حقوق که مردان از آن برخوردارند بی‌بهره‌اند. اعتقاد به یک دین خاص یا یک مذهب خاص در میان مذاهب دین رسمی، پیروان آن دین یا آن مذهب را ازحقوق و امتیازات بیشتری نسبت به پیروان دیگر ادیان یا به طور کلی ناباوران به دین و مذهب برخوردار می‌کند. حتی گاهی عالمان دین و روحانیون حقوق ویژه و امتیازاتی بالاخص در حوزه سیاسی حائز می‌شوند. عدم نسخ احکام بردگی و تفاوت جدی حقوق بردگان با انسان‌های آزاد از دیگر مظاهر عدم برابری حقوقی انسان‌ها است.

دومین محور چالش، آزادی‌های دینی ومذهبی است. در قرائت سنتی برخی از ادیان خروج از آن دین (ارتداد) مجازات سنگین تا حد مرگ را در پی دارد. تبلیغ ادیان دیگر در میان پیروان دین رسمی با محدودیت‌های جدی مواجه است. تظاهر به ترک اعمال دینی یا فعل محرمات مذهبی مجاز نیست.

سومین محور چالش، غیرقابل‌گفتگوبودن و فراتر از نقد دانستن احکام و تعالیم دینی از سوی پیروان آن دین است، به نحوی که ضوابط و احکام دینی نیازی به توجیه عقلانی ندارند و پس از ایمان به اصول اعتقادی باید آن احکام را متعبدانه پذیرفت و در صورت تعارض با حقوق بشر که اموری بشری و خطاپذیرند احکام و تعالیم دینی که الهی و خطاناپذیرند، از حق وتو و تقدم ذاتی برخوردارند.

در قرائتی نواندیش از ادیان الهی ـ که در قرن اخیر به تدریج به قرائت غالب در بین پیروان مهمترین ادیان الهی تبدیل شده‌است ـ هر سه محور چالش به نفع حقوق بشر حل شده‌است، به این معنی که از دیدگاه متفکران نواندیش دینی هیچ یک از امور سه‌گانه ذاتی ادیان نبوده‌است بلکه از احکام متغیر زمان‌مند دینی بوده‌است. بر این اساس تک تک آدمیان بدون هیچ‌گونه تبعیض دینی، جنسی،

نژادی، اعتقادی و... از حقوق یکسان و برابر برخوردارند و هیچ حق ویژه و امتیاز حقوقی برای هیچ صنف و قشری پذیرفته‌نیست.ثانیاً همه مردم در انتخاب دین، عقیده ومذهب آزادند. این حق، حق ابتدایی و یکبار مصرف نیست بلکه حقی استمراری است. بر همین منوال مردم در ترک دین، مذهب، و عقیده نیز آزادند. هیچکس را نمی‌توان بر فعل یا ترک فعل یک عمل دینی ـ از آن حیث که دینی است ـ مجبور یا مجازات کرد. ثالثاً همه گزاره‌های دینی اگرچه برای مؤمنان محترمند، اما قابل گفتگو، قابل نقد و قابل سؤال هستند. کشیدن هاله قداست در اطراف باورهای دینی باعث تقویت آن‌هانمی‌شود بلکه به ضعیف نگاه‌داشتن آن‌ها می‌انجامد. تا زمانی که در یک گفتگوی خردمندانه توجیه لازم برای پذیرش گزاره‌های دینی ارائه‌نشده و ارزش‌های دینی به جو غالب تبدیل نشده‌اند الزامی قانونی آن‌ها نادرست است.(۱)

در هر سه محور می‌توان ادعا کرد که در زمان ما یعنی حداقل در نیم قرن اخیر، عرف عقلائی موارد سه‌گانه را از حقوق بشر تلقی کرده‌است، و عرف متدینان نیز به‌تدریج برابری حقوقی، آزادی‌های دینی و قابل گفتگو بودن کلیه احکام مرتبط با انسان را تلقی به قبول کرده، دینداری خود را با حقوق سه‌گانه هماهنگ کرده‌است. در واقع پس از پذیرش این که موارد یادشده یقیناً از حقوق بشر است، در تعارض احکام دینی با حقوق یادشده با تقدم حقوق بشر، در گزاره سنتی دینی به نحوی از انحاء (از قبیل نسخ، متغیر یا موسمی‌بودن حکم، زمانی‌ـ مکانی‌بودن حکم و مانند آن...) تصرف شده‌است.

رویکرد لائیک به حقوق بشر

۲. به‌دنبال جهان‌شمولی مواد حقوق بشر و گذشت چنددهه از تصویب اولیه نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدوده حقوق بشر منجر می‌شود، در محافل حقوقی مطرح شده‌است. موارد گسترش از محورهای چالش جدی دو اندیشه لائیک و دینی می‌باشد. موضوع بحث این مقاله بحثی مقدماتی در این زمینه است. بحث مقدماتی است از این‌رو که اولاً این بحث در زبان فارسی کم‌سابقه یا بی‌سابقه است. ثانیاً تک‌تک نکات مورد بحث نیازمند تحقیقی مستقل است و پس از به انجام‌رسیدن همه این تحقیقات آن‌گاه می‌توان بحث اصلی را در این زمینه مطرح کرد. طبیعی است انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران به غنای بحث خواهد افزود.

بحث را از زاویه نظر لائیسیته آغاز می‌کنیم. لائیسیته واژه‌ای فرانسوی به معنای غیرمذهبی یا غیردینی است(۲). لائیسیته دو مؤلفه دارد: «یکی جدایی دولت (دربرگیرنده قوای سه‌گانه) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی، و دیگری تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی. جدایی دولت و دین به این معنا است که شهروندی یعنی شهروندبودن و از حقوق شهروندی برخوردارشدن هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را براساس دین، در پرتو دین، یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندی اعتقادات مذهبی آنان را به‌هیچ‌رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند.»(۳)

از دیدگاه لائیک یکی از ارکان استقلال دولت نسبت به ادیان استقلال حقوق بشر، حقوق شهروندی، قوانین اساسی و موضوعه، خط‌مشی‌های عمومی و سیاست‌گذاری‌ها از ادیان است، به این معنا که هیچ‌یک از موارد یادشده براساس دین، در پرتو دین یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌شود. به‌عبارت دیگر دین هیچ مرجعیتی در حقوق و قانون و خط‌مشی و سیاست‌گذاری عمومی ندارد، یعنی در حوزه عمومی دین فاقد هرگونه مرجعیت است. بنابراین اگرچه دین‌داران در جامعه مدنی آزادند دین‌ورزی کنند اما هیچ‌یک از نهادهای عمومی (اعم از دولت، شهرداری‌ها، نهادهای آموزشی و عمومی و...) مجاز نیستند براساس ضوابط و ارزش‌های دینی اداره شوند. تفکیک و جدائی نهادهای عمومی از دین ضامن آزادی و استقلال هردو است. نهادهای دینی حق دخالت در عرصه عمومی را ندارند و دولت و دیگر نهادهای عرصه عمومی نیز مجاز به دخالت در امر دین نیستند. در عرصه عمومی نه حق ویژه و امتیازی برای دین‌داران است، حتی اگر اکثریت جامعه را تشکیل دهند؛ و نه مرجعیتی برای دین و ارزش‌های دینی در قوانین و مقررات عمومی انتظار می‌رود. لذا از این دیدگاه حقوق بشر مستقل از دین تعریف می‌شود.

ازجمله مؤیدات رویکرد لائیک به حقوق بشر این است که فرض کنیم استناد و مرجعیت دینی برای مواد حقوق بشر مجاز می‌باشد. در این‌صورت باتوجه به تنوع و تکثر ادیان تعالیم کدام دین مرجع حقوق بشر واقع شود؟ اگرچنین مرجعیتی را برای چند دین پرپیرو قائل شویم باز سؤال قبلی باقی می‌ماند، به‌علاوه هر دینی چندین مذهب دارد، در تدوین حقوق بشر (برفرض که دین خاصی را

به‌عنوان مرجع انتخاب کردیم) مرجعیت را به کدام مذهب آن دین بدهیم؟ و در مرحله سوم در هر دین و مذهبی نیز قرائات متفاوتی موجود است، برفرض انتخاب یک دین و مذهب خاص به عنوان مرجع، مرجعیت را به کدام قرائت دینی و مذهبی باید داد؟ با انتخاب یک دین و مذهب و قرائت خاص دو اشکال دیگر پیش می‌آید: یکی اینکه حقوق پیروان ادیان دیگر رعایت نمی‌شود، دیگراینکه به‌طورکلی حقوق ناباوران به مطلق دین نادیده گرفته می‌شود. بنابراین چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه حقوق بشر را از مطلق اعتقاد دینی و غیردینی مستقل کنیم، به این معنی که حقوق را از آن مطلق انسان بدانیم و برای هیچ اعتقاد دینی حق ویژه یا امتیازی قائل نشویم، ثانیاً اصولاً در تدوین حقوق بشر به هیچ‌یک از تعالیم دینی استناد نکنیم، حقوق بشر را در پرتو آن تدوین نکنیم و هیچ ارزش دینی را مرجع حقوق بشر ندانیم، یعنی در یک کلمه در حوزه حقوق بشر لائیک باشیم.

بر این اساس در موارد توسعه حقوق بشر همانند خود حقوق بشر نمی‌توان با استناد به ارزش‌ها و تعالیم دینی، این موارد را به قلمرو حقوق بشر راه نداد. در تک‌تک این موارد اگر مانع تنها تعالیم و ارزش‌های دینی و امور مذهبی است بی‌هیچ تردیدی باید به مخالفت آن‌ها بی‌اعتنایی کرد و به پیروان ادیان گوشزد کرد که شما آزادید در مسائل شخصی خود دین‌داری کنید، اما حقوق بشر امری فراتر از امور شخصی است و ادیان مجاز نیستند جز در زندگی شخصی و جامعه مدنی عرض‌اندام کنند. حوزه عمومی بر تعالیم و ارزش‌های دینی مسدود است. لذا بدون هیچ دغدغه‌ای می‌باید به موارد جدید برای ورود در حوزه حقوق بشر خوش آمد گفت و با پذیرش آن‌ها اثبات‌کرد که دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی هیچ جایگاهی ندارد.

رویکرد دینی به حقوق بشر

۳. از زاویه مقابل یعنی دیدگاه دینی رویکرد لائیک پذیرفته نیست و اشکالات واردشده از سوی این رویکرد به امکان مرجعیت ارزش‌های دینی برای حقوق بشر قابل پاسخ و مردود است. دین‌باوران معتقدند لائیک‌ها برای دین‌زدایی از عرصه عمومی به مبنایی اثبات‌نشده و قابل مناقشه اتکا کرده‌اند، و با اتکا به این مبنا برای خود حقوق ویژه و امتیازاتی قائل شده‌اند که به‌هیچ‌وجه قابل دفاع نیست. دین‌باوران دیدگاه خود را درباره نحوه حضور دین در قلمرو حقوقی بشر طی چند نکته تبیین می‌کنند:

نکته اول: انسان‌ها در برخورداری از حقوق بشر کاملاً مساوی‌اند. دین‌باوران و

دین‌ناباوران به لحاظ حقوقی برابرند. اعتقاد به هیچ دین و آئینی برای پیروان آن، حق ویژه یا امتیاز تولید نمی‌کند. برهمین اساس دین‌ناباوران و لائیک‌ها نیز نباید از حق ویژه یا امتیاز برخوردار باشند. اینکه پیروان ادیان در حوزه عمومی (به‌ویژه ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و بهداشتی) حق استفاده از نمادهای دینی خود را نداشته‌باشند، نقض آزادی‌های دینی مطرح در مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و تبعیض منفی برعلیه ادیان و به‌نفع لائیسیته است. حوزه عمومی ملک مشاع همه شهروندان است و عدم جواز استفاده شخصی از نمادهای دینی ازجمله پوشش زنان مسلمان در حوزه عمومی (در کشورهایی ازجمله فرانسه و آلمان و ترکیه) مخالف حقوق بشر و فاقد مستندات لازم حقوقی است.

نکته دوم: ادیان موجود به‌ویژه ادیانی که بیشترین پیرو را در سطح جهان دارند ازجمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) که بیش از نیمی از مردم جهان را تشکیل می‌دهند دارای تعالیم و ارزش‌های مشترک متعددی هستند. این مشترکات به میزانی است که از پیروان ادیان بالاخص ادیان ابراهیمی می‌توان اردوگاهی تشکیل داد که از مطالبات و انتظارات یکسانی در حوزه حقوق بشر برخوردارباشد. مطالبات و انتظاراتی که در تقابل با لائیسیته قرار دارد. اعتقاد به کرامت انسان، معنی‌بخشی خداوند به زندگی، باور به سرای دیگر، جایگاه رفیع اخلاق در زندگی، ممنوعیت امور خلاف اخلاق و امنیت عمومی، و احترام خانواده ازجمله این ارزش‌ها و تعالیم مشترک ادیان است. قرار نیست مستند مواد حقوق بشر موارد اختلافی ادیان و مذاهب و قرائت‌های متفاوت آن‌ها باشند تا بحث از تعیین این دین و آن مذهب و آن قرائت مطرح شود، و نتیجه کنارزدن مطلق ارزش‌های دینی باشد. بنابراین اشکال لائیک‌ها در این حوزه پذیرفته نیست.

نکته سوم: هرکسی در امور شخصی، در حوزه خصوصی و در جامِعه مدنی مجاز است که هرگونه مایل است زندگی کند. آدمیان در حوزه عمومی نیز از حقوق کاملاً برابر برخوردارند. در این دو امر بین دینداران و دین‌ناباوران تفاوتی نیست. اما بحث اصلی در حقوق و قوانین و مقررات حوزه عمومی ازجمله حقوق بشر وحقوق شهروندی است. چرا در این حوزه ارزش‌های دینی فاقد مرجعیت است؟ براساس کدام مبنای فلسفی ومعرفت‌شناختی از دین در حوزه عمومی سلب مرجعیت شده‌است؟

طبقه‌بندی احکام حوزهٔ عمومی در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیته

۴. برای ایضاح بیشتر این پرسش بنیادی، احکام حوزه عمومی ازجمله حقوق بشر در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیته به دو دسته قابل تقسیم است:

دسته اول: مواردی که امکان اتخاذ سه موضع درباره آن‌ها ممکن است: موضع مشروط به دینداری، موضع مشروط به نفی دینداری (یا مشروط به رویکرد عرفی و لائیک) و موضع لااقتضاء نسبت به دین. مقصود ازموضع سوم، موضع خنثی و بی‌طرف نسبت به دین است. در چنین موضعی حکم صادره نه به نفع دین است نه برعلیه دین، نه به نفع لائیسیته است نه برعلیه آن. در مواردی که امکان اتخاذ مواضع سه‌گانه موجود است منصفانه‌ترین موضع همان موضع بی‌طرف و لااقتضاء است. با اتخاذ چنین موضعی دینداران و لائیک‌ها از حقوق یکسانی برخوردار خواهندبود و احکام صادره به‌گونه مشابه در مورد دین‌باوران و دین‌ناباوران اجرا خواهدشد. اصل برابری حقوقی انسان‌ها و آزادی عقیده و وجدان در این حوزه قرارمی‌گیرد. یعنی به‌جای اتخاذ موضع به نفع دینداران (برابری حقوق دین‌باوران و آزادی عقاید آراءدینی)، یا اتخاذ موضع بر علیه دین‌باوران (برابری حقوقی دین‌باوران و عدم برخورداری دین‌داران از حقوق انسانی، و آزادی عقاید و آراء دین‌ناباورانه) موضع لااقتضاء و بی‌طرف نسبت به دین انتخاب می‌شود، یعنی برابری حقوقی همه انسان‌ها و نفی حقوق ویژه و امتیازات به‌طورکلی و آزادی عقیده و وجدان اعم از دینی و غیردینی. اما سؤال مهم این است که آیا اتخاذ موضع سوم (بی‌طرف نسبت به دین) در همه موارد ممکن است؟

دسته دوم: مواردی‌که نسبت به ارزش‌های مشترک دینی امر دائر بین نفی و اثبات است، یعنی یا باید موضع دیندارانه اتخاذ کرد و بر اساس ارزش دینی حکم کرد یا باید موضع لائیک اتخاذکرد و بر اساس ارزش غیر دینی و باور عرفی حکم کرد. در چنین مواردی اتخاذ موضع لااقتضاء و بی‌طرف نسبت به دین ممکن نیست. در این‌گونه موارد خلع‌ید از ارزش‌های دینی و سلب مرجعیت از دین در حوزه عمومی یا حقوق بشر و شهروندی مبتنی بر پیش‌فرض مرجوحیت دین یا مردودیت آن است. این پیش‌فرض مورد پذیرش منکران ادیان و افراد لائیک است، اما به چه دلیل این باور خاص می‌باید بر حوزه عمومی مسلط باشد؟ این پیش‌فرض در معارضه با ایمان دینداران است و دینداران آن‌را برنمی‌تابند.

در مواردی که پذیرش ارزش‌های دینی دائر بین نفی و اثبات است، پذیرش لائیسیته به‌معنای خلع‌ید از دین در حوزه عمومی یا دین‌زدایی در این عرصه است. دینداران می‌پرسند بر اساس کدام مبنای جهانشمول یا بر اساس کدام اصل مقبول

بین‌المللی مرجعیت ارزش‌های دینی سلب می‌شود و ارزش‌های لائیک و عرفی برعرصه عمومی مسلط می‌شوند؟

در موارد چالش‌برانگیز دو رویکرد دینی و لائیک نمی‌توان پیشاپیش و بدون اتکا به هیچ‌دلیل موجهی رویکرد لائیک را بر حوزه حقوق بشر مسلط کرد، بلکه می‌باید مسئله را به گفتگوی خردمندانه گذاشت، در صورتی که هریک از دو طرف توانست طرف مقابل را قانع کند و تبیین موجه و معقولی از موضع خود ارائه کند، آن رویکرد مبنای حقوق بشر قرارمی‌گیرد. و اگر هیچ‌یک از دو رویکرد نتوانست طرف مقابل را قانع کند، یا ادله دو طرف متکافی بودند چاره‌ای جز اتخاذ چاره عملی باقی نمی‌ماند و آن تسلیم به رأی اکثریت در عمل است، یعنی تن‌دادن به راه‌حل دمکراتیک. آیا راه‌حل دیگری در چنین چالش‌هایی سراغ داریم؟

تردیدی نیست که تعداد دین‌باوران در جهان معاصر و در اکثر کشورها بسیار بیشتر از ناباوران به ارزش‌های دینی است، و در یک انتخاب دمکراتیک رویکرد دینی بررویکرد لائیک و عرفی مقدم شده و ارزش‌های مشترک دینی می‌باید مبنای تعریف موارد مشکوک در حوزه حقوق بشر قرار گیرد.

مصادیق چالش دین و لائیسیته

۵. این موارد مشکوک امروز از مهمترین چالش‌های حوزه حقوق بشر است واز مباحث فرضی- ذهنی و احتمالات دور از واقع نیست. اشاره به برخی از مصادیق این موارد مشکوک اهمیت این بحث را اثبات می‌کند:

یک. در تعلیمات عمومی ابتدایی در مدارس دولتی، بلکه در همه تعلیمات عمومی اجباری این تعلیمات را مبتنی‌بر وجود خدا می‌باید سامان داد یا آن‌ها را به‌گونه‌ای سامان داد گویی که خدا مرده است؟ واضح است که والدین کودکان حق دارند در مدارس خصوصی مذهبی یا لائیک فرزندانشان را مطابق اعتقادات خود تربیت کنند، اما در مدارس عمومی دولتی چه باید کرد؟ به‌ویژه در جوامعی که دین‌باوران در اکثریت مطلق هستند، بالاخره تعلیمات عمومی در آموزش و پرورش می‌باید با مرجعیت ارزش‌های دینی مشترک تعریف شود یا با نفی آن‌ها و اشاعه مبانی لائیسیته؟ واضح است که تعلیمات عمومی ابتدایی از مهم‌ترین بخش‌های حوزه عمومی است و در ترسیم آینده فرهنگی جهان نهایت تأثیر را دارند.

دو. در وسایل ارتباط جمعی عمومی آیا می‌باید با مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی برنامه‌ها را سامان داد یا با نفی آن‌ها؟ از تأثیر شگرف وسایل ارتباطی جمعی در فرهنگ‌سازی نمی‌توان غافل بود. دین‌باوران و دین‌ناباوران هریک حق دارند

وسایل ارتباط‌جمعی خصوصی داشته‌باشند. اما وسایل ارتباط‌جمعی عمومی را بر اساس کدام خط‌مشی و سیاست می‌باید اداره کرد؟ به‌عنوان مثال می‌توان از نحوه مواجهه با پدیده سکس سخن گفت.

سه. آیا روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج (به‌ویژه پیش از ازدواج) ازجمله حقوق بشر است؟ پاسخ لائیسیته به مسئله مثبت است. مهم رضایت طرفین است. پاسخ دینی به مسئله منفی است. علاوه‌بر رضایت دختر و پسر رضایت خداوند نیز شرط است و خداوند از هرگونه رابطه جنسی خارج از خانواده بیزار است. در رویکرد دینی نهاد خانواده از نهایت اهمیت برخوردار است وتنها نهادی است که روابط جنسی در آن مجاز است. از نگاه دینی هرگونه روابط جنسی خارج از ازدواج ممنوع است، و این‌گونه روابط از حقوق بشر محسوب نمی‌شود. حال آنکه از نگاه لائیک این‌گونه روابط از حقوق بشر است.

چهار. آیا همجنس‌گرایی از حقوق بشر است یا نه؟ پاسخ لائیک مثبت است، مهم رضایت طرفین است. تمایل جنسی به جنس مقابل یا به همجنس به طرفین بستگی دارد و نهی دینی نمی‌تواند مرجعیت مقبولی در سلب این حقوق باشد از نگاه دینی همجنس‌گرایی امری مطرود، قبیح و خلاف نوامیس الهی است و مخل کیان خانواده می‌باشد و هرگز نمی‌توان آن‌را در زمره حقوق بشر به‌حساب آورد.

پنج. مرگ از روی ترحم یا کشتن بیماران یا سالمندانی که پزشکان از سلامتی و رفع کسالت آنان قطع امید کرده‌اند؛ آیا تمهید مقدمات مرگ آن‌ها یا به زبان دیگر راحت‌کردن آن‌ها با اجازه بستگانشان و یا با اجازه قبلی از خود بیمار مجاز است یا نه؟ آیا این از حقوق بشر است یا نه؟ دین‌باوران چنین جوازی را ناامیدی از رحمت خداوند می‌دانند و براین باورند که مرگ و زندگی به دست اوست وتا زمانی که انسان‌ها به‌نحوی از انحاء زنده است و نفس می‌کشد ولو به کمک دستگاه، شرعاً و اخلاقاً مجاز نیستیم مرگ او را فراهم آوریم. نفس انسان محترم است وخودکشی یا دیگرکشی در هیچ شرایطی از حقوق او محسوب نمی‌شود. در مقابل ناباوران به خدا و آخرت کاهش رنج بیمار و یا راحتی بستگان او را مهم دانسته بر اساس رضایت یکی از آن دو مرگ از روی ترحم را مجاز می‌دانند.

توجه به پنج مصداق فوق از موارد چالش لائیسیته و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر نشان‌می‌دهد که بحث کاملاً مبنایی است. در این بحث مبنایی نمی‌توان به گزاره اثبات نشده یا تابوی مدرن «حوزهٔ عمومی یا حقوق بشر بالذات امری لائیک است» استناد کرد. در اینجا دو باور کاملاً پایه مطرح است یک باور به پذیرش دین و ارزش‌های مذهبی قائل است و باور دیگری حداقل حوزه عمومی

را بدون کمترین حق دخالت دین و خداوند ترسیم می‌کند. انتخاب هریک از این دو باور به قبول یا عدم قبول دین یا حداقل تعیین قلمرو نفوذ ارزش‌های دینی بازمی‌گردد. این سؤال بنیادی را نمی‌توان با پیش‌فرض اثبات‌نشده و غیرقابل دفاع «حوزه عمومی مستقل از مرجعیت ارزش‌های دینی است» پاسخ داد.

نتیجه

یک. در سه محور چالش تعالیم سنتی ادیان با حقوق‌بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرائت سنتی ادیان حل شده‌است. آن سه محور عبارتند از: برابری حقوقی انسان‌ها، آزادی‌های دینی و مذهبی و قابل نقدوگفتگوبودن گزاره‌های دینی.

دو. مهمترین محور چالش لائیسیته و دین‌باوری امکان یا عدم امکان مرجعیت ارزش‌های دینی در حوزه عمومی است رویکرد لائیک برای دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی نقشی قائل نیست و حوزه عمومی را منهای دین تعریف می‌کند بر این اساس در حقوق بشر هرگونه مرجعیت ارزش‌های دینی منتفی است.

سه. رویکرد دین‌باور، اولاً با اتکا بر اصل برابری حقوقی انسان‌ها با هرگونه حق ویژه و امتیاز دین‌ناباوران در حوزه عمومی ازجمله عدم جواز استفاده دینداران از نهادهای دینی در حوزه عمومی مخالف است. ثانیاً ارزش‌های مشترک ادیان می‌توانند یکی از مستندات و مراجع سامان حوزه عمومی باشد. ثالثاً احکام حوزه عمومی در نسبت با دین از دوحال خارج نیستند.

حال اول اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین در آن‌ها ممکن است. در چنین حالتی منصفانه‌ترین موضع اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین است که دین‌باوران و لائیک‌ها از حقوق و امکانات مشابهی برخوردار خواهندبود. اصل برابری حقوقی انسان‌ها و آزادی عقیده و وجدان از این سنخ است.

حال دوم اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین در آن‌ها ممکن نیست و امر دائر بین نفی و اثبات است. در این‌گونه موارد خلع‌ید از ارزش دینی مبتنی بر مردود دانستن دین یا مرجوحیت آن است. این پیش‌فرض فاقد هرگونه پشتوانه فلسفی و زیربنای متین معرفت‌شناختی است. در این گونه موارد جز انتخاب عمل دمکراتیک یعنی تن‌دادن به رأی اکثریت چاره‌ای نیست. با توجه به اکثریت دین‌باوران در جهان امروز و در اکثر کشورهای جهان دین‌زدایی از عرصه عمومی و خلع‌ید از ارزش‌های دینی در سامان حوزه عمومی غیر موجه است.

از مهمترین مصادیق چالش‌های لائیسیته و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر می‌توان از تعلیمات عمومی ابتدایی در مدارس دولتی، بلکه تعلیمات عمومی

اجباری؛ وسایل ارتباط جمعی؛ روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج؛ همجنس‌گرایی و مرگ از روی ترحم یادکرد. در موارد یادشده سلب مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی خردمندانه نیست.

یادداشتها:

۱. چالش‌های حقوق بشرواسلام را در مقالات ذیل به تفصیل بحث کرده‌ام: *از اسلام تاریخی به اسلام معنوی*/۱۳۸۰؛ *آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر* /۱۳۸۰؛ *پیش‌درآمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی*/۱۳۸۱؛ *معضل برده‌داری در اسلام معاصر*/۱۳۸۲ ؛ روشنفکری دینی و *حقوق زنان*/۱۳۸۲ ؛ *حقوق بشر و روشنفکری دینی*/۱۳۸۲ ؛ *اصول سازگاری اسلام و مدرنیته*/۱۳۸۳ ؛ *حقوق زنان در آخرت*/۱۳۸۴ .

۲. *دانشنامه لاروس*، ۱۸۷۳، *فرهنگ لیتره*، ۸۷۷ : لائیسیته چیزی است که خصلت لائیک دارد.لائیک : غیر مذهبی یا غیر دینی.

۳.لائیسیته چیست؟، شیدان وثیق،تهران، ۱۳۸۴، نشر اخوان، صفحه ۱۵و ۱۶.

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

۸. آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر
۹. حقوق مخالف سیاسی در جامعهٔ دینی
ضمیمه: حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد

نوشتار هشتم

آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر[1]

مقدمه: آزادی عقیده و مذهب یعنی حق انتخاب و پای‌بندی انسان به هر عقیده و مذهبی. حق اندیشیدن، اعتقاد و ایمان‌داشتن، ابراز دین و عقیده، بیان اعتقادات، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعالیم دینی در جامعه، تأسیس معبد، ترک ایمان و خروج از دین (ارتداد)، ترک اعمال دینی و نقد تعالیم دینی، مادامی که عمل دینی او باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نباشد. آزادی مذهب وعقیده زمانی تحقق می‌یابد که دین و عقیده فرد ـ هر چه که باشد ـ جرم محسوب نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود.

* * *

در تلقی رایج اسلامی مردم به سه طبقه مسلمانان، اهل کتاب و کفار تقسیم می‌شوند. هریک از این سه طبقه در برخی یا در همه محورهای فوق با محدودیت‌ها و ممنوعیتهایی مواجهند که نتیجه آن نفی آزادی عقیده و مذهب در اسلام است. این تلقی مستند به برخی آیات و روایات است.

از دیدگاه نگارنده آزادی عقیده و مذهب دارای حسن و مطلوبیت عقلی است

---

۱. قرائت شده در نخستین همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدّنها، تهران، دانشگاه مفید با همکاری یونسکو و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، اردیبهشت ۱۳۸۰ (مجموعه *مقالات همایش*، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰، صفحه ۲۶۵-۲۴۳)؛ ماهنامه *آفتاب*، شمارهٔ ۲۳، اسفند ۸۱ صص ۶۳-۵۴.

و نزد عقلاء ممدوح می‌باشد. قرآن‌کریم در ضمن هفت دسته از غرر آیات خود ضمن معرفی دین حق و عقیده صحیح، کثرت عقاید و مذاهب را در دنیا به‌رسمیت شناخته و مردم را در انتخاب آزاد گذاشته و اکراه و اجبار در دین را به شدت نهی‌کرده، هیچ مجازات دنیوی بر اختیار دین و عقیده باطل تعیین‌نکرده اگرچه منکران حق را به عذاب اخروی وعده داده‌است.

ادله اعدام مرتد به سه دلیل از اعتبار لازم برخوردار نیست. احکام ذمه همانند احکام بردگان از احکام زمان‌مند قرآنی است و مراد از جهاد رفع موانع تحمیلی بر جوامع غیر اسلامی است تا مردم آزادانه دین و عقیده مطلوب خود را انتخاب کنند.

بنابراین با اجتهاد مجدد و بر مبنای ضوابط اصیل کتاب و سنت، آزادی عقیده و مذهب در اسلام قابل‌تأمین است.

یکی از مفروضات نظریه گفتگوی تمدن‌ها، پذیرش کثرت و گوناگونی عقاید و مذاهب است. تمدن‌ها مبتنی برفرهنگ‌های متفاوت هستند، و فرهنگ‌های متفاوت بر پایه عقاید، مکاتب و ادیان مختلف بنا شده‌اند. گفتگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بدون آزادی عقیده و مذهب میسر نیست.

فرهنگ غالب در ایران ـ پیشنهادکننده نظریه مقبول گفتگوی تمدنها ـ مبتنی بر دین اسلام است. حال آنکه قرائت رایج (سنتی و رسمی) از اسلام ظاهراً آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد. بنابراین نظریه یادشده برخاسته از قرائتی دیگر از اسلام است. این مقاله در مقام ترسیم قرائتی از اسلام است که آزادی عقیده و مذهب را تأمین می‌کند.

برای نیل به این هدف، پاسخگویی به پرسش‌های ذیل ضروری است: مراد از آزادی عقیده و مذهب چیست؟ و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر چه جایگاهی دارد؟ دیدگاه قرائت رایج اسلامی از مسئله آزادی عقیده و مذهب چیست و مستندات دینی آن کدام است؟ آیا آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است یا مذموم و مضر؟ دیدگاهی که اسلام و آزادی عقیده و مذهب را سازگار می‌داند چه مشخصاتی دارد و مستندات دینی آن چیست؟

فرضیه این مقاله چنین است: آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است و رعایت آن در اسلام مقتضی عنایت به ضوابط بنیادی دینی و اجتهاد مجدد در برخی احکام فقهی است.

مقاله از چند بخش تشکیل می‌شود. در بخش اول مفاهیم اصلی بحث تبیین می‌گردد. در بخش دوم مسئله آزادی عقیده و مذهب در قرائت رایج اسلامی همراه

با مستندات آن تحلیل می‌شود. بخش سوم عهده‌دار اثبات مطلوبیت و مفیدبودن آزادی عقیده و مذهب است. در بخش چهارم کوشش می‌شود با مراجعه به متون اصیل اسلامی و استخراج ضوابط بنیادی دینی ضمن نقد ادله قرائت رایج، آزادی عقیده و مذهب در اسلام اثبات شود. با توجه به حساسیت شدید بحث، نگارنده پیشاپیش از نقد این گام مقدماتی استقبال می‌کند.

بخش اول: تبیین مفاهیم

مفاهیمی که در این بحث به‌کار می‌روند عبارتند از آزادی، عقیده، مذهب، آزادی عقیده، آزادی مذهب، اسلام، قرائت رایج و اسناد حقوق بشر. پس از تبیین اجمالی مفاهیم یادشده، مواد مرتبط با مسئله آزادی عقیده و مذهب را در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مرور می‌کنیم. لازم به ذکر است که مفاهیم مورد بحث بر اساس اسناد یادشده تبیین‌شده‌اند.

آزادی؛ حق انتخاب نظری و عملی انسان در تمامی زمینه‌ها مادامی که عمل او به سلب حقوق دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی منجر نشود.

عقیده: مجموعه دیدگاه‌ها، نظریات، آراء، باورها و برداشت‌های هر فرد انسانی از هستی، جامعه، تاریخ، انسان، دین، فرهنگ و... هر عقیده‌ای از نظر صاحب آن، صحیح، صادق، مفید و ارجح است، در عین اینکه از نظر دیگران ممکن است باطل، کاذب، مضر و مرجوح باشد.

مذهب یا دین: نوعی عقیده، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نظری درباره انسان، جهان مشهود و ماورای آن، منش‌های اخلاقی و احکام عملی که دیندار بر آن است که با ایمان و عمل به آن تعالیم که توسط پیامبر در اختیار آدمیان قرارگرفته‌است به سعادت ابدی دست می‌یابد.

آزادی عقیده: حق انتخاب و پای‌بندی انسان به هر عقیده‌ای. حق اندیشیدن، اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج، و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده‌اش باعث سلب حقوق و آزادی دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نشود.

آزادی عقیده در صورتی تحقق می‌یابد که اعتقادات فرد ـ هر چه که باشد ـ منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او نشود.

آزادی مذهب: حق انتخاب و تدین انسان به هر مذهبی. حق ایمان داشتن، اظهار دین و بیان اعتقادات دینی، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعالیم دینی در جامعه، تأسیس‌معبد، ترک

ایمان و خروج از دین (ارتداد)، ترک اعمال دینی، و نقد تعالیم دینی، مادامی که عمل دینی او باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نباشد. آزادی مذهب زمانی تحقق می‌یابد که دین ومذهب فرد ـ هرچه باشد ـ جرم محسوب‌نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود.

اسلام: ایمان به الله، معاد و نبوت محمد بن عبدالله(ص) به عنوان آخرین پیامبر خداوند. قرآن‌کریم ـ مجموعه وحی الهی به پیامبرش ـ و سنت رسول الله(ص) ـ قول، فعل و تقریر پیامبر ـ دو منبع اصلی دین اسلام است. تسنن و تشیع دو مذهب بزرگ اسلامند. تشیع یعنی اینکه پس از قرآن‌کریم و سنت نبوی، تفسیر اهل‌بیت(ع) از کتاب و سنت سومین منبع اصلی دین محسوب‌می‌شود. تسنن انسان معصومی غیر از پیامبر را به رسمیت نمی‌شناسد، اگرچه در باورهای دینی به عمل صحابه پیامبر(ص) عنایت دارد.

قرائت رایج از اسلام: تلقی غالب از کتاب و سنت که نوعاً در آراء متکلمان و فقیهان یافت‌می‌شود و عموماً به‌شکل عرف اهل علم در جهان اسلام درآمده و غالباً عمل تاریخی مسلمانان نیز با آن سازگار است و می‌توان از آن به‌تلقی سنتی تعبیر کرد. در جوامعی که حکومت اسلامی بر آن سیطره دارد قرائت رسمی علی‌الاغلب همین رویکرداست. این قرائت در قرن اخیر مورد نقد گروهی از متدینان نواندیش قرارگرفته‌است. این دین‌پژوهان از کتاب و سنت (و سیره‌اهل بیت(ع) در تشیع) تلقی متفاوتی ارائه می‌کنند.

اسناد حقوق بشر: اعلامیه‌ها، میثاق‌ها و پروتکل‌های بین‌المللی که در نیم قرن اخیر در ارتباط با ابعاد مختلف حقوق بشر به تصویب دول عضو (اکثریت قریب به اتفاق تمامی کشورهای جهان) رسیده‌است و معیاری جهانی برای سنجش رعایت ضوابط حقوق بشر به شمار می‌آید.

دول امضاءکننده این اسناد می‌توانند آن‌ها را مطلق یا مشروط به شرط خاصی امضا کنند.

مهمترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر در ارتباط با آزادی عقیده و مذهب عبارتند از: مواد ۲، ۱۸، ۱۹،۲۶(بندهای ۲، ۳) و ۲۹(بند ۲) اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۲(بند ۱)، ۱۸، ۱۹و ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق‌مدنی و سیاسی.(۱)

بخش دوم: آزادی عقیده و مذهب در تلقی رایج از اسلام

مردم به لحاظ عقیده و مذهب به سه دسته تقسیم می‌شوند: اول، مسلمانان،

دوم، یهودیان و مسیحیان، زرتشتیان. سوم: دیگران، تلقی رایج از اسلام برای هر دسته به لحاظ عقیده و مذهب احکامی مقرر داشته‌است. نخست این احکام را از معتبرترین منابع گزارش کرده، سپس به ادله آن اشاره خواهیم‌کرد.

دسته اول: مسلمانان

مسلمانان آزادند دینشان را ظاهرکنند، اعتقادات دینیشان را بیان دارند، مناسک و اعمال دینیشان را به‌تنهایی یا جمعی بجا آورند. امور دینی را به کودکانشان و همه دینداران بیاموزند. تعالیم اسلامی را در جامعه تبلیغ و ترویج نمایند. مسجد بسازند. آن‌ها حق دارند همه ادیان و عقاید دیگر را نقد نمایند و کاستی‌های آن‌ها را عیان سازند و برتری اسلام را نشان‌دهند. هیچ‌کس حق ندارد مسلمانی را به اکراه و اجبار وادارد که از دین و آئین خود دست شوید یا مانع انجام اعمال دینی او شود. در این موارد اتفاق نظر است و هیچ اختلافی نیست. اما در احکام ذیل آزادی عقیده و مذهب رعایت نشده‌است:

اول: مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد. مثلاً مسیحی یا بودایی شود، یا اصولاً ملحد شود. مسلمانی که به‌هردلیلی از اسلام خارج شود یعنی مرتد شود به‌شدت مجازات می‌شود. مرد مسلمان‌زاده‌ای که پس از بلوغ اسلام اختیارکرده و سپس مرتد شده‌باشد ـ یعنی مرتد فطری ـ احکام ذیل در مورد او جاری می‌شود: ۱.توبه و اسلامش ظاهراً پذیرفته نمی‌شود. ۲.اعدام می‌شود ۳.همسرش از او بدون طلاق جداشده عده وفات می‌گیرد. ۴.اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود.

مرد غیرمسلمان‌زاده‌ای که پس از بلوغ اسلام اختیارکرده سپس مرتد شده‌باشد (یعنی مرتد ملی) استتابه می‌شود، اگر تا پایان روز سوم توبه کرد و به اسلام بازگشت رها می‌شود والاّ اعدام می‌شود. ضمناً به‌مجرد ارتداد، همسرش بدون طلاق از او جدا می‌شود. زن مسلمانی که مرتد شود، همسرش بدون طلاق از او جداشده عده طلاق بر او لازم است. ثانیاً استتابه می‌شود، اگر پذیرفت رها می‌شود والاّ جزای او حبس با اعمال شاقه خواهدبود، تا زمانی‌که توبه کند یا بمیرد.

بنابراین مسلمانی که مرتد شود و حاضر به بازگشت به اسلام نباشد اگر مرد باشد اعدام می‌شود و اگر زن باشد به حبس ابد با اعمال شاقه محکوم می‌شود.(۲)

دوم: مسلمان آزاد نیست به‌لحاظ نظری اموری که در عرف متشرعه از دین اسلام دانسته می‌شود انکارکند، اگر مسلمان امری را انکارکند که در عرف دینی، زمان ضروری دین و در نتیجه ملازم انکار رسالت یا تکذیب نبی(ص) یا تنقیص شریعت محسوب می‌شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند مرتد به‌حساب می‌آید و

احکام مرتد بر او جاری می‌شود.(۳) برداشتهای تازه علمای اسلام از برخی احکام دینی به‌سادگی می‌تواند مشمول حکم فوق قرارگیرد آن‌چنان‌که در طول تاریخ رمی به کفر و ارتداد به همین عنوان کم اتفاق نیفتاده است.(۴)

سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آن‌ها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیارکند، اگر او به‌هردلیلی مسلمان نشد، احکام مرتد ملی بر او جاری می‌شود، یعنی استتابه می‌شود و در صورت عدم قبول توبه، پسر اعدام می‌شود و دختر به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود، پایان حبس را توبه یا مرگ تعیین می‌کند.(۵)

چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را بجا آورد. اگر با علم و عمد چنین‌کرد با نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود.(۶) (مهمترین مصداق تعزیر تازیانه است.)

دسته دوم: اهل کتاب

مراد از اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند. مجوس (زرتشتیان) نیز بدون اشکال به ایشان ملحق می‌شوند. اظهر این است که صابئه نیز از این قبیلند.(۷) دیگر کفار به‌هیچ‌وجه از اهل کتاب شمرده نمی‌شوند.(۸) واجب است مسلمانان با اهل کتاب بجنگند تا اینکه اهل کتاب یکی از دو راه را بپذیرند: یا اسلام اختیار کنند یا با پرداخت جزیه ذلیلانه مشمول شرایط اهل ذمه شوند.

اگر اهل کتاب به شرایط ذمه ملتزم شدند، جان و مال و ناموسشان محفوظ خواهدبود. میزان جزیه توسط ولی‌امرتعیین می‌شود و شرایط ذمه نیز مطابق صلاح‌دید او خواهدبود. به‌نحوی که مقتضی مسلمان‌شدن آن‌ها باشد اهل ذمه حق دارند دین خود را ظاهرکنند و اعتقادات دینی خود را بیان نمایند. و در صورت اجازه ولی‌امر معابد خود راحفظ نمایند مناسک و اعمال مذهبی خود را به‌صورت فردی یا جمعی انجام دهند. امور دینی را به هم‌کیشان خود تعلیم دهند. آن‌ها می‌توانند دین خود را ترک کرده به ادیان مجاز (در دین خود) درآیند، تغییر دین به اسلام در هرحال آزاد است. آن‌ها می‌توانند اعمال دینی خود را ترک کرده، تعالیم دینی خود را نقد نمایند.

احکام اهل ذمه در موارد ذیل منافی آزادی عقیده و مذهب است:

اول: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به‌گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آن‌ها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را

انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام انتخاب خواهد شد.(۹)

دوم: اهل ذمه آزاد نیستند کنیسه، کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند.(۱۰)

سوم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج نمایند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آراء ایشان ممنوع است.(۱۱)

چهارم: به‌طریق اولیٰ اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قرار دهند.

پنجم: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین ایشان مباح شمرده می‌شود، اما در اسلام حرام است، به‌طور علنی‌انجام دهند.(۱۲)

ششم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، مسیحیت، یهودیت و مجوسیت تغییر دهند، والا کشته می‌شوند.(۱۳)

هفتم: اهل کتاب آزاد نیستند در صورت نقض شرایط ذمه در جامعه اسلامی بمانند. در اینکه آیا آزادند به محل‌امنی بروند یا ولی‌امر حق قتل یا استرقاق یا فدیه‌گرفتن از آن‌ها را دارد دو قول است.(۱۴)

دسته سوم: کفار

غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده باشند و دیگر کفار مشرکین، کافرحربی محسوب می‌شوند واجب است اسلام بر ایشان عرضه شود، اگر اسلام را پذیرفتند که هیچ، وگرنه واجب است با ایشان جهاد شود. جنگ با ایشان تا زمانی که اسلام بیاورند یا کشته شوند ادامه خواهد داشت.(۱۵) زنان و کودکان ایشان استرقاق می‌شوند و تمامی اموال و اراضیشان به‌عنوان غنیمت به مسلمانان می‌رسد.(۱۶) اگرچه از دیدگاه مشهور بین فقیهان شیعه عدم جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت است(۱۷) اما عدم اشتراط حکم جهاد ابتدایی به حضورمعصوم نیز از اقوال مطرح عصر ماست.(۱۸)

بنابراین غیرمسلمان غیر ذمی اگر اسلام را نپذیرد، اصولاً حق حیات ندارد، واضح است که به‌طریق اولیٰ از دیگرحقوق نیز محروم خواهدبود، لذا حکم کفار با مسئله آزادی عقیده و مذهب کلاً منافی است.

با توجه به احکام دسته‌های سه‌گانه فوق می‌توان نتیجه گرفت در صورت بسط ید تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. به‌نظر نمی‌رسد در اینکه تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد ـ باتوجه به محورهایی که ارائه شدـ بحثی باشد. اکنون به اجمال به معرفی مهمترین ادله احکام فوق

می‌پردازیم. از میان احکام فوق از هر دسته یک حکم را انتخاب می‌کنیم و قوی‌ترین دلیل آن حکم را بررسی می‌کنیم. احکام سه‌گانه انتخابی عبارتند از اعدام مسلمان مرتد، جزیه اهل کتاب و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات. مستند مجازات سنگین مسلمان مرتد برخی روایات است.

اهل سنت به این روایت نبوی استناد می‌کند که هرکس دینش را عوض کرد او را بکشید.(۱۹) از جمله مستندات مجازات مرتد فطری: معتبره عمار ساباطی است. از امام صادق(ع) شنیدم که می‌فرمود: هر مسلمانی بین مسلمانان که از اسلام خارج شود و نبوت محمد(ص) را انکار کند و او را تکذیب کند، خونش برای هرکس که از او شنیده باشد مباح است، و همسرش از روز ارتداد از او جدا می‌شود، و مالش میان ورثه‌اش تقسیم می‌شود و همسرش عده وفات می‌گیرد، و بر امام لازم است که او را بکشد و استتابه نیز نکند.(۲۰)

ازجمله مستندات مجازات مرتد ملی صحیحه علی‌بن‌جعفر است. وی از امام موسی بن جعفر(ع) درباره مسلمانی‌که مسیحی شده پرسید، فرمود: کشته می‌شود و استتابه نمی‌شود. پرسید: اگر مسیحی مسلمان شود سپس مرتد شود؟ فرمود: استتابه می‌شود اگر برگشت که هیچ وگرنه کشته می‌شود.(۲۱)

ازجمله مستندات مجازات زن مرتد، صحیحه حماد است. از امام صادق (ع) درباره زن مرتد از اسلام پرسیدم، فرمود: کشته نمی‌شود، به کار شدید گماشته می‌شود، و از خوردنی و آشامیدنی جز آن‌چه جانش را حفظ‌کند منع می‌شود، و لباس خشن به او پوشانیده می‌شود و در اوقات نماز کتک می‌خورد. (۲۲)

مهمترین مستندات حکم اهل ذمه این آیه قرآن است:

«با اهل کتابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام داشته خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و به دین‌حق دینداری نمی‌کنند، بجنگید تا به دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند.»(۲۳)

مهمترین مستندات حکم کافر غیر ذمی برخی آیات قرآن‌کریم است:

«با مشرکان همگی بجنگید، آن‌چنان‌که آنان با همه شما می‌جنگند.» (۲۴)

«و چون ماههای حرام به‌سرآمد، آن‌گاه مشرکان را هرجا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره‌شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید، آن‌گاه اگر از کفر توبه کردند و نماز بر پا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزنده مهربان است.» (۲۵)

«با ایشان (کافران) بجنگید تا آنکه فتنه باقی نماند و سراسر دین خدایی باشد و اگر دست بردارند خداوند به کردارشان بیناست.»(۲۶)

تأمل در نمونه مستندات فوق نشان‌می‌دهد که تلقی رایج اسلامی در نفی آزادی عقیده و مذهب مستندات قابل اعتنایی در کتاب و سنت دارد. تحلیل انتقادی این ادله در بخش چهارم خواهد آمد.

بخش سوم: مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب

در این بخش برآنیم تا فارغ از طریق نقلی، به‌صورت عقلی مسئله آزادی عقیده و مذهب را مورد بررسی قراردهیم. ابتدا می‌کوشیم فضای عقلی نافیان آزادی عقیده و مذهب را ترسیم کنیم و آن‌گاه با نقد آن به اثبات عقلی مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم.

مسئله آزادی عقیده و مذهب از قبیل مسائل تعبدی و توقیفی نیست که مصالح و مفاسد آن بر عقل انسانی مخفی باشد. لذا بحث از آن رو است. بی‌شک هرکسی که در این زمینه رأیی صادر کرده‌است پس از محاسبه هزینه و فایده آن چنین کرده است. عالمان دین، متکلمان و فقیهان را نیز از این قاعده مستثنی نیستند. آن‌که بر علیه آزادی عقیده و مذهب فتوا می‌دهد بی‌شک هزینه و مضار و مفاسد آن‌را بیشتر محاسبه کرده‌است و آنکه بر آزادی عقیده و مذهب تأکید می‌کند قطعاً مصالح، فوائد و منافع آن‌را بیشتر از زیان‌های آن می‌داند. اگر مسئله آزادی عقیده و مذهب عقلی است می‌باید قبل از بررسی احکام نقلی ـ که بی‌شک ارشاء به حکم عقل خواهدبود ـ تکلیف مسئله را در حوزه عقل و عقلا روشن کرد.

فارغ از عقلی و غیرتعبدی‌بودن مسئله آزادی عقیده و مذهب، این مسئله امری ماقبل دینی است. مقدم بر اختیار دین و عقیده است. با پذیرش آن دین انتخاب می‌شود و عقیده برگزیده می‌گردد. دینی که از پیروان خود می‌خواهد که‌تحقیق کنند و با استدلال و برهان اعتقادات دینی را بپذیرند و بر روش تقلیدی در حوزه اعتقادی قلم بطلان می‌کشد چگونه می‌تواند منکر آزادی عقیده و مذهب باشد؟

نمی‌توان نتیجه تحقیق را از پیش تحمیل کرد. اینکه بگوییم افراد آزادند در میان عقاید و ادیان تحقیق کنند اما قطعاً باید اسلام را انتخاب کنند سخنی ناتمام است. اگر آزادند نمی‌توان نتیجه را از پیش تعیین کرد و اگر نتیجه از پیش معین است و جز تن‌دادن به آن چاره دیگری ندارند، آزاد نیستند. اینکه فردی در خانواده مسلمان متولدشده درجامعه اسلامی بالغ شده و درنتیجه مسلمان است چه فرقی دارد با اینکه فردی در خانواده مسیحی متولد شده، درجامعه مسیحی بالغ‌شده و در نتیجه مسیحی است؟ ثواب و عقاید دائر مدار انتخابهای آگاهانه افراد است. دینی که منکر آزادی عقیده و مذهب است چگونه انتظار دارد دیگران آزاد باشند او را

انتخاب کنند و اگر او را انتخاب کردند آزادیشان سلب می‌شود؟

متأسفانه مسئله آزادی عقیده و مذهب به‌شکل مستقل از سوی عالمان دین مورد بحث قرار نگرفته‌است. لذا مبانی و مبادی آن به‌صورت منقّع و واضح تبیین نشده‌است. پس طبیعی است که در استنباط برخی احکام فقهی از قبیل‌مجازات مرتد، شرایط ذمه و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات، به مبانی کلامی و ضوابط عام دینی عنایت کافی مبذول نشده‌باشد.

نقد پیش‌فرضهای انکار آزادی عقیده و مذهب

به‌علاوه فضای عام صدور چنین احکامی مبتنی بر نکات ذیل بوده‌است:

اول: امکان تحقق جامعه بسته: یعنی می‌توان فضای فرهنگی جامعه را به‌نحوی کنترل کرد که هیچ رأی ناخواسته‌ای در آن، فضای عمومی را آلوده نکند. و مردم از عقاید و مذاهب باطله مطلع نباشند تا بخواهند متأثر و منحرف شوند.

دوم: اثر مثبت مجازاتهای سنگین در اصلاح جامعه. طبع انسانی به‌گونه‌ای است که باید او را با فشار و خشونت و زور از باطل بازداشت. در غیر این‌صورت، یعنی اگر آزاد باشد منحرف می‌شود و شیاطین بر حیات او مسلط می‌شوند.اگر خروج از اسلام مجازات مرگ داشته‌باشد دیگر کسی هوس ارتداد نخواهدکرد. اگر اهل کتاب ذلّت ذمی‌بودن را حس کنند مسلمان می‌شوند و اگر کفار بین اسلام و مرگ مخیرشوند بی‌شک اسلام را برخواهندگزید. اصولاً برای سیطره جهانی دین حق راهی جز این نیست.

سوم: انفعال شدید مردم از تبلیغات، انسان‌ها به گونه‌ای هستند که اگر در کوران تبلیغ عقاید و مذاهب گوناگون قرارگیرند به سادگی اغفال شده تحت تأثیر القاءات شیاطین واقع می‌شوند و دین و آئین خود را از دست می‌دهند. تنها راه‌بقای مردم بر دین و آیین ممنوعیت تبلیغ و ترویج دیگر ادیان و عقاید است. در غیر این‌صورت هیچ تضمینی برای بقای دین خود نخواهدبود.

چهارم: عدم اختصاص مجازاتهای سنگین و برخوردهای خشن با دیگر عقاید و ادیان به این دین خاص. در هزاره گذشته مذاهب و عقاید با یکدیگر برخوردهای خصومت‌بار داشته‌اند. لذا این‌گونه احکام منحصر به اسلام نبوده بلکه غالباً در جهان قدیم رواج داشته، بنابراین هرگز وهن و عیب‌وعار محسوب نمی‌شده‌است.

پنجم: تکلیف اشاعه اسلام ظاهری. واضح است که اسلام‌آوردن از ترس کشته‌شدن یا به‌خاطر فرار از پرداخت جزیه و نیز مسلمان‌ماندن به‌خاطر فرار از

مجازات اعدام مرتد، با اسلام ظاهری سازگار است، اما هیچ دلیلی نداریم که منجر به اسلام واقعی و درونی شود، اگرچه دشوار است که بپذیریم این احکام به تعمیق معرفت و ایمان و رسوخ دین واقعی می‌انجامد. راستی آیا عالمان دین نسبت به باطن دیانت جامعه وظیفه‌ای ندارند؟

در سازگاری احکام یادشده با مبانی پنج‌گانه فوق‌الذکر تردیدی نیست، اما در صحت و تمامیت یک‌یک این محورها تأمل است. به‌اختصار اشاره می‌کنم، و می‌گذرم.

اولاً: پیشرفت خارق‌العاده وسایل ارتباط‌جمعی تحقق جامعه بسته را در عصر ما ممتنع کرده‌است. چه بخواهیم چه نخواهیم امکان اطلاع عمومی از عقاید و مذاهب مختلف از زبان صاحبانشان فراهم است.

ثانیاً: خشونت، مجازات‌های سنگین و ارعاب در قبول ظاهری ادیان و عقاید چه‌بسا مؤثر باشد، اما در رسوخ ایمان در قلب آدمیان قطعاً نسبت معکوس دارد. ظاهراً می‌باید در انسان‌شناسی خود تجدیدنظر کنیم. به انسان باید اعتماد کرد، او در شرایط آزاد حق را انتخاب می‌کند، مهم این است که او قانع شود و بتواند آزادانه انتخاب کند.

ثالثاً: در شرایط امروز جهانی، مواجهه خصومت‌بار و خشن با مذهب و عقیده محلی از اعراب ندارد و این‌گونه احکام از اسباب دفع و تنفر عمومی نسبت به یک عقیده و مذهب شمرده می‌شود نه از اسباب جذب آن.

رابعاً: اگر اموری باعث کاهش ایمان و دین واقعی به‌طور نوعی شود، با توجه به اینکه هدف ادیان تحول درونی آدمیان است چگونه می‌توان به چنین اموری رأی داد؟

حکم عقل درباره آزادی عقیده و مذهب

پس از آشنایی و نقد اجمالی مبانی کلامی نفی آزادی عقیده و مذهب به تبیین حکم عقل در باب آزادی عقیده ومذهب می‌پردازیم:

۱. عقیده و دین اموری اختیاری هستند که انسان آزادانه برمی‌گزیند یا رها می‌کند. اختیار عقیده و دین خاص تابع‌علل و مقدماتی است به‌نحوی که با تحقق آن علل و مقدمات عقیده پذیرفته می‌شود و با سلب آن علل و مقدمات عقیده زیرپا گذاشته می‌شود. اگر علل و مقدمات عقیده موجودباشد، هرگز زور و فشار نمی‌تواند باعث حذف یا تغییر آن عقیده شود، و اگر آن علل و مقدمات موجود نباشد، هرگز فشار و تهدید نمی‌تواند باعث ایجاد آن شود. آن‌چه بافشار و زور

حاصل می‌شود عقیده و مذهب ظاهری و زبانی است نه بیشتر.

۲. واضح است که همه عقاید و مذاهب موجود در میان انسان‌ها از حقانیت و اعتبار یکسانی برخوردار نیستند، به‌علاوه تردیدی نیست که برخی از این عقاید و مذاهب باطلند، با این‌همه افرادی به همین عقاید و مذاهبی که ما باطل می‌دانیم معتقد و متدینند. بهترین راه تغییر و اصلاح عقاید و مذاهب باطل قانع‌کردن صاحبان آن‌هاست، و اقناع جز درفضای آزاد حاصل نمی‌شود. اگر آنان نپذیرفتند ما بیش از این وظیفه‌ای نداریم. یعنی مجاز نیستیم با زور آن‌ها را به‌عقیده و مذهب خود درآوریم. سلب آزادی عقیده و مذهب به اجبار بر پذیرش مذهب و عقیده خاص می‌انجامد. اجبار و ارعاب در حوزه اعتقادات و ادیان به زیرزمینی‌شدن و پنهان‌شدن دین و عقیده می‌انجامد، اما به ریشه‌کن‌شدن آن‌ها نخواهد انجامید. تا آدمیان در دین و عقیده‌ای خاص فایده‌ای می‌بینند ازقبیل کسب سعادت، یا سلب رنج دنیوی یا رسیدن به یک مقصد متعالی، آنرا وا نمی‌نهند. بقای هر عقیده و دین در طول تاریخ خبر از کارکرد مفید آن برای معتقدانش می‌دهد. آدمیان در تغییر عقیده و به‌ویژه تغییر دین بسیار سخت‌گیرند و به دشواری دین و عقیده خود را عوض می‌کنند، این تغییر وقتی رخ‌می‌دهد که آن‌ها متقاعد شوند نه اینکه مجبور گردند.

۳. از سوی دیگر دنیا دار کثرت و سرای ابتلا و آزمایش است. آدمیان در دنیا در میان آراء و عقاید و مذاهب گوناگون آزادند راه خود را برمی‌گزینند، گزینشی که ممکن است حق یا باطل، درست یا نادرست باشد، و در آخرت ـ به اعتقاد ما ـ نتیجه انتخاب خود را به‌عیان خواهند دید. اگر قراربود مردم به اجبار در دنیا حق را برگزینند یا شرایطی ایجادشود که مردم نتوانند جز راه حق بروند (والا کشته می‌شوند) خداوند به چنین اجبار و سلب آزادی برای اطمینان از تعیین حق اولیٰ بود و می‌توانست آدمیان را به‌سان فرشتگان بیافریند و جهانشان را همچون عالم مجردات به‌دور ازتضاد حق و باطل قراردهد. در این‌صورت جزای اخروی و پاداش پاک‌اعتقادان و نیکوکاران و عقاب بدکاران چه معنایی داشت؟

۴. کثرت عقاید و ادیان در میان انسان‌ها نازدودنی است. حداقل تاریخ اندیشه آدمی، تاکنون چنین نشان‌می‌دهد. سلب آزادی عقیده و مذهب در چنین کثرتی به ریاکاری، نفاق و دورویی می‌انجامد. صاحبان ادیان و عقاید ممنوع که اگر مافی‌الضمیر خود را ابراز کنند تا سرحد اعدام مجازات می‌شوند یا از بسیاری از حقوق و امتیازات اجتماعی به‌واسطه داشتن دین یا عقیده متفاوت محروم می‌شوند، چاره‌ای جز تظاهر به مذهب مسلط زمانه ندارند. ریا خوره ایمان است. و با تکثیر

منافق نمی‌توان جامعه ایمانی و دینی بناکرد. رواج نفاق و دورویی نتیجه منطقی و گریزناپذیر سلب آزادی عقیده و مذهب است.

۵. بسیاری از عقاید و ادیان خود را کاملترین، بهترین، جامع‌ترین و آخرین عقیده و دین معرفی کنند و پیروانشان نیز این ادعا را باور دارند. بی‌شک در سرای دیگر این ادعاها محک خواهدخورد، و حق از ناحق مشخص خواهدشد. اما در دنیا قرنهاست که هر دینی ادله خود را بر این ادعای خطیر عرضه کرده‌است، این ادله ظاهراً نتوانسته دیگران را قانع کند. اگر قرار باشد صاحب هر دین و عقیده‌ای با ادعای کمال و جامعیت انحصاری، دیگر ادیان و عقاید را ممنوع اعلام‌کند و تنها به پیروان خود آزادی عقیده و مذهب (بدون حق تغییر مذهب) بدهد، در این‌صورت جوامع مذهبی به‌صورت جوامع بسته درآمده مناطق لائیک یا سکولار به‌صورت جوامع باز، بالاترین خطر برای یک دین وعقیده قرارگرفتن در یک جو و جامعه بسته است که به ایستایی، عدم رشد و شکوفایی و درجازدن آن خواهد انجامید. پیروان چنین ادیان و عقایدی به‌مجرد تنفس در فضای آزاد، دین و عقیده خود را از دست می‌دهند، یا در آئین‌خود سست می‌شوند.

۶. سلب آزادی عقیده و مذهب حتی در همان عقیده و مذهب نیز به تصلّب قرائتی رسمی می‌انجامد و هرگونه اجتهاد و نواندیشی درون دینی را نیز با مشکل جدی مواجه می‌کند. حکم به ارتداد و تکفیر و رمی به الحاد، محصول حتمی چنین جوامعی است، و حاصل آن محروم‌شدن جامعه از آراء قوی‌ترین متفکران خود است.

۷. اگر پیروان دین و عقیده‌ای به پیروان دیگر عقاید و ادیان آزادی ندهند (حتی به پیروان خود آزادی تغییر دین‌ندهند) خارج از سرزمین تحت سلطه این دین و عقیده خاص، اگر مقابله به مثل شد و دیگران نیز با اتخاذ روش مشابه‌فعالیت مذهبی پیروان این دین و عقیده خاص را محدود یا ممنوع کردند، چه کسی آسیب می‌بیند؟ جز همین دین وعقیده خاص؟

۸. مفاسد و مضار سلب آزادی عقیده و مذهب به میزانی است که در صورت شناخت آن، هیچ خردمندی به آن‌تن نخواهد داد. عالمانی که احکام مبتنی بر سلب آزادی عقیده و مذهب صادر کرده‌اند، پنداشته‌اند این‌گونه، مصالح‌دین و آیین بیشتر رعایت می‌شود، بی‌شک آنان نیز اگر خود در چنین فضایی قرار بگیرند در رأی پیشین خود تجدیدنظر خواهند کرد. چه‌بسا در بحث از مضار آزادی عقیده و مذهب به امکان انحراف کودکان و نوجوانان استناد شود. واضح است که آموزش و تبلیغ در میان کودکان و نوجوانان ضوابطی دارد و والدین در تعلیمات مذهبی

فرزندان خود بیشترین نقش را ایفا می‌کنند. به‌علاوه کلیه فعالیتهای صاحبان عقاید و مذاهب مختلف در یک جامعه آزاد تابع قانون است، و هیچ دیندار و معتقدی حق ندارد حقوق و آزادی‌های قانونی دیگران، نظم، امنیت و اخلاق عمومی را به‌بهانه عمل به عقاید مذهبی خود زیرپا بگذارد.

۹. مذاهب و عقایدی که مبانی قوی و متین دارند از حضور در معرکه آزادی عقاید و مذاهب واهمه‌ای ندارند. واضح است که عقاید و مذاهب سست‌بنیاد و از هماوردی در کارزار آراء و عقاید می‌هراسند و ضعف خود را با قلع و قمع آزادی عقیده و مذهب جبران می‌کنند.

۱۰. این دیدگاه که بین آزادی تفکر و آزادی عقیده فرق گذاشته شود و با پذیرش آزادی تفکر به‌واسطه معقول بودن آن و نفی آزادی عقیده به‌احتمال اینکه برخی عقاید عقلانی صحیح نباشند(۲۷)، قابل پذیرش نیست. زیرا تفکر نیازمند کسب مجوز از مرجعی نیست و اصولاً قابل منع نیست تا با قول به آزادی تفکر منتی برسر متفکران گذاشته‌باشیم. آن‌چه محل بحث و نزاع است آزادی ابراز عقیده و آزادی عمل برطبق عقیده است. لذا تمایز بین فکر و عقیده حلال مسئله نیست. زیرا کدام عقیده خود را باطل و ناصواب می‌داند؟ قائل به چنین تفکیکی در صف نافیان آزادی عقیده و مذهب قرارمی‌گیرد.

لذا می‌توان نتیجه گرفت عقیده و مذهب به لحاظ عقلی حسن و ممدوح عقلاست، پس امری مطلوب و مفید است.

بخش چهارم: تلقی دیگری از آزادی عقیده و مذهب در اسلام

در این بخش بر آنیم که اولاً ادله دینی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را ارائه کنیم. ثانیاً ادله پیش گفته منکران آزادی عقیده و مذهب را نقد نمائیم. قبل از پرداختن به این مهم به پاسخگویی به این پرسش مقدماتی می‌پردازیم که‌آیا اصل در عقیده و مذهب بر آزادی است و نفی آزادی محتاج دلیل است یا برعکس؟ واضح است که مراد از آزادی عقیده و مذهب، آزادی دنیوی است به‌نحوی که علی‌رغم اعتقاد به حقانیت دین خاص ـ اسلام ـ و سعادت اخروی پیروان راستین آن، آیا اعتقاد به دیگر مذاهب و ادیان مکاتب جرم دنیوی محسوب می‌شود و مجازات به آن تعلق می‌گیرد یا نه؟ بنابراین مراد از تأسیس اصل این است که آیا اصل بر مجرمیت و مجازات دنیوی غیرمسلمان (اعم از مرتد، اهل کتاب و کافر غیر ذمی) است و برائت او از مجازات دنیوی محتاج اقامه دلیل است یا برعکس اصل بر برائت همگان از مجازات و جرم دنیوی است الا اینکه امری از جانب دین

جرم شناخته شود و بر آن مجازات تعلق بگیرد؟ به‌نظر می‌رسد اصل در مسئله برائت از جرم و مجازات دنیوی باشد و اثبات مجازات ارتداد، محدودیت‌ها یا اهل کتاب بعنوان ذمه و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات محتاج دلیل است. لازم به تذکر است که بحث قطعاً در معصیت اخروی مرتد، ذمی و کافر غیر ذمی نیست، بی‌شک اگر علی‌رغم علم به حقانیت اسلام طرق سه‌گانه انتخاب شوند معصیت‌کارند، بحث در جرم دنیوی مجازات این جهانی آن‌هاست، هر معصیتی جرم دنیوی نیست، لذا بسیاری از معاصی نه حد دارند و نه تعزیر. بنابراین اگر دلیل معتبری بر مجرمیت و مجازات دنیوی این سه گروه نیافتیم باتمسک به اصل برائت جاری می‌شود.

مقام اول: ادله نقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام

در این مجال مهمترین آیات قرآن‌کریم که به‌نحوی آزادی عقیده و مذهب را اثبات می‌کنند در ضمن هفت دسته مورد تحلیل قرارمی‌دهیم. (۲۸)

دسته اول: نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان

اهم آیات این دسته، سه آیه ذیل است:

لا اکراه فی‌الدّین قد تبیّن الرّشد من الغیّ فمن یکفر بالطّاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لا انفصام لها والله سمیعٌ علیم؛ سوره بقره، آیه ۲۵۶.

«در دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده‌است، پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به‌راستی که به دستاویز استواری دست زده‌است که گسستگی ندارد و خداوند شنوای دانا است.»

آیه فوق متحمل نفی و نهی است. نفی اینکه خداوند امر ایمان را بر اجبار و اکراه و فشار قرارنداده و نهی از اینکه کسی را بر ایمان‌آوردن اجبار نکنید، چرا که ایمان و کفر اجباری اعتباری ندارد. رد اجبار در این آیه مساوی پذیرش آزادی در امر دین است. و لازمه‌اش آزادی در دو امر است: آزادی در وارد شدن در دین و آزادی در خارج‌شدن از دین. اینکه مردم مخیر بین دین خاص و مرگ شوند، یعنی نفی آزادی و پذیرش اکراه در امر دین. اگر افراد آزاد باشند دینی را قبول کنند، اما بعد از ورود در دین آزاد نباشند آن دین را وا نهند، بقایشان در دین تنها با اکراه، اجبار و از ترس مجازات میسر است. درعین‌حال قرآن‌کریم ایمان به خداوند را رشد و حق معرفی‌کرده و تمایز حق و باطل را بسیار روشن و آشکار می‌داند، بی آنکه بخواهد آدمیان را به دین حق مجبور کند. «قرآن مجید آزادی عقیده و عدم

اکراه را به دلیل اطلاقی که از آیه شریفه به‌دست می‌آید به دین اسلام اختصاص‌نداده بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً از کلیه ادیان، بلکه با مدنظرگرفتن الغاء خصوصیت مورد از کلیه عقاید و افکار منتفی اعلام کرده‌است، چنین حریت و آزادی که ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد، نه قابل وضع است و نه قابل رفع».(۲۹)

در شأن نزول آیه از مجاهد روایت شده که مردی از انصار صبیح خدمتکار سیاهپوست خود را به پذیرش دین‌اسلام مجبور کرد، این آیه نازل شد و مسلمانان را از این عمل بازداشت و برخی دیگر شأن نزول آیه را چنین روایت‌کرده‌اند: مردی از انصار که ابوالحصین نامیده می‌شد، دو پسر داشت که گاهی با بازرگانان خارجی در کار تجارت همکاری می‌نمودند. برخی تجار روغن وارد مدینه شدند که مسیحی بودند، آنان دو پسر پیش‌گفته را به دین مسیح دعوت کردند و آنان نیز مسیحی شدند و با هم‌کیشان تازه خود به‌سوی شام رهسپار شدند. پدرشان که از اصحاب‌پیامبر بود ماجرای دو فرزند خود را به پیامبر(ص) خبر داد، آیه نازل شد: لا اکراه فی‌الدین. (۳۰)

تردیدی نیست درنظرگرفتن مجازات‌هایی ازقبیل اعدام و حبس ابد برای مرتد، یا مخیرکردن کفار بین اسلام و مرگ از مصادیق بارز اکراه در دین است و منافی و معارض آیه شریفه.

ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا افأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین؛ سوره یونس، آیه ۹۹.

«و اگر پروردگارت می‌خواست تمامی اهل زمین ایمان می‌آورند، پس آیا تو (ای پیامبر) مردم را به‌اکراه وامی‌داری تا اینکه مؤمن شوند؟»

با اینکه ایمان‌آوردن به خدا و آخرت حق است، اما خداوند اراده تکوینی بر ایمان آدمیان نکرده است، چه در این‌صورت اختیار مردم منتفی می‌شد و ثواب و عقاب بر کفر و ایمان عبث بود. دین و ایمان زمانی ارزش دارد که انسان آزادانه و مختارانه آن‌را برگزیند. آن‌گاه که پیامبر(ص) از ایمان‌نیاوردن برخی افراد نگران می‌شد و بر مسلمان‌شدنشان اصرار می‌ورزید، خداوند به او متذکر می‌شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده‌است تو چگونه می‌پسندی؟ بر سبیل استفهام انکاری می‌پرسد آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که ایمان بیاورند؟ و پاسخ واضح‌است که منفی است. اگر اکراه و اجبار بر ایمان‌آوردن و مسلمان شدن روا نیست چگونه اکراه و اجبار در مسلمان‌ماندن و فشار در ابقای ایمان روا باشد؟ ایمان‌آوردن و مسلمان‌شدن حق است، با این‌همه خداوند اجازه نداده کسی را بر

این حق مجبور کنیم، چگونه می‌توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر کرد؟ هکذا مؤمن‌ماندن و تبدیل‌نکردن ایمان به کفر و مرتدنشدن حق است. آیا مجازیم با درنظرگرفتن مجازات‌هایی از قبیل حبس ابد و اعدام افراد را بر بقای در اسلام و ایمان مجبور کنیم؟

قال یا قوم ارأیتم ان کنت علی بینـة من ربی و آتانی رحمـة من عنده فعمیت علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون؛ سوره هود آیه ۲۸.

«(نوح) گفت: ای قوم بیندیشید که اگر من از سوی پروردگارم حجت آشکاری داشته‌باشم و از سوی خویش رحمتی به من بخشیده باشد و (این حقیقت) از شما پنهان مانده‌باشد، پس آیا می‌توانیم درحالی که شما آن‌را ناخوش می‌دارید، شما را به آن ملزم کنیم؟»

نوح پیامبر(ع) آن‌گاه که پیام الهی خود را بر مردم عرضه کرد، با انکار مردم عصر خویش مواجه شد و او را تکذیب کردند. او در احتجاج با قومش آنان را به اندیشه دعوت می‌کند که چه‌بسا او از جانب پروردگارش حجت داشته‌باشد و این حجت از دید مردم مخفی مانده‌باشد. آیا پیامبر مجاز است درحالی که مردم از حق ابراز کراهت می‌کنند آن‌ها را ملزم به پذیرش حق کند؟ استفهام انکاری است یعنی واضح است که پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد. اگر پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد آیا پیروان پیامبران مجازند مردم را به کراهت و زور به اسلام وا دارند یا با فشار و تهدید به مجازات بر بقای در ایمان و اسلام وا دارند؟ از این سه آیه می‌توان این قاعده آمره قرآنی را نتیجه گرفت که نمی‌توان و نباید کسی را به دین و ایمان مکره و مجبور کرد. آزادی مذهب چیزی جز نفی اکراه و اجبار در این حوزه نیست.

دسته دوم: آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا

و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا...؛ سوره کهف، آیه۲۹.

«ای پیامبر، بگو حقّ از جانب پروردگارتان است، پس هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کافر شود، ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده‌ایم...».

با اینکه در حقانیت اسلام تردیدی نیست، با این همه قرآن‌کریم به صراحت اعلام می‌کند هر که می‌خواهد بپذیرد و ایمان آورد. و هرکه می‌خواهد نپذیرد و کافر شود. خداوند تنها جزای اخروی کفر را گوشزد کرده‌است. اما در دار ابتلا یعنی دنیا قرار است کسی به‌خاطر عقیده و دینش مجازات شود؟ اگر چنین بود دیگر هرکه ایمان خواهد و هرکه کفر خواهد معنی نداشت. خداوند در این آیه

مبنی آزادی مذهب را در دنیا و سزای انتخاب نادرست را در آخرت تذکرمی‌دهد و مؤمنان حق ندارند منطق متین الهی را فرونهند و به منطق خشونت و اجبار و تهدید در دیندار کردن دیگران رو آورند.

قل یا ایها الناس، قد جاءکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانّما یضلّ علیها و ما انا علیکم بوکیل؛ سوره یونس، آیه ۱۰۸.

«بگو ای مردم، حق از جانب پروردگارتان آمد، پس هر که راهیاب شود همانا به‌سود خویش راهیاب شده باشد و هرکس به بیراهه رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته‌است و من نگهبان شما نیستم.»

تردیدی نیست که قرآن راه را با بیراهه و اسلام را با کفر یکسان نمی‌شمارد. اما اینکه انسان آزادانه راه را برگزیند هنر است و شایسته پاداش والا اینکه در دنیا فرا روی آدمیان تنها یک راه ـ راه راست ـ قرار داده‌شده و همگان مجبورباشد به همان راه بروند و الاّ زندگی خود را از دست می‌دهند، دیگر چه نیازی به آزمایش دنیوی و ثواب و عقاب اخروی؟ اصل اصیل معاد جز با آزادی مذهب در دنیا میسر نیست.

انا انزلنا علیک الکتاب للناس بالحق فمن اهتدی فلنفسه ومن ضل فانما یضل علیها و ما انت علیهم بوکیل؛ سوره زمر،آیه۴۱.

«ما کتاب (قرآن) را به حق برای مردم برتو فرستادیم، پس هرکس که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده‌است و هرکس بیراه می‌رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته‌است و تو نگهبان آنان نیستی.»

قرآن حق را به مردم نمایانده است، اما مردم در این دنیا آزادند حق را تبعیت کنند یا حق را زیرپا نهند و آخرت سرای پاداش و ارزیابی است. ما مجاز نیستیم کاری که خدا بر پیامبرش نپسندیده‌است به مردم روا داریم. خدا ورسولش مردم را در پذیرش دین آزاد گذاشتند و البته حق را به آن‌ها تذکردادند. آخرت سرای راحت و سعادت آنان است که آزادانه و با اختیار حق را پذیرفتند.

انما امرت ان اعبد رب هذا البلدة الذی حرّمها و له کل شیء و امرت ان اکون من المسلمین. و ان اتلوا القرآن فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فقل انما انا من المنذرین. و قل الحمدللّه سیریکم آیاته فتعرفونها و ما ربک بغافل عما تعملون؛ سوره نمل آیات ۹۳-۹۱.

«همانا فرمان یافته‌ام که پروردگار این شهر را که آن‌را حرم (امن) قرار داده‌است بپرستم و همه چیز او راست وفرمان یافته‌ام که از مسلمانان باشم و اینکه قرآن بخوانم، پس هرکس راهیاب شود همانا به سود خویش راه یافته‌است و هرکس

بیراه رود بگو که من فقط از هشداردهندگانم و بگو سپاس خداوند را به‌زودی آیات خویش را به‌شما بنمایاند و آن‌گاه آن‌ها را بشناسید و پروردگارت از آن‌چه می‌کنید غافل نیست.»

پیامبر(ص) مردم را از عاقبت ادیان و عقاید باطل انزار می‌دهد و برحذر می‌دارد، بر آنان قرآن تلاوت می‌کند، دین و عقیده درست را به آنان می‌نمایاند، هر که پذیرفت خوشا به سعادتش و آنکه نپذیرفت خود زیان دیده و آخرت نتیجه انتخاب ناپسندش را خواهد دید. خداوند ناظری بصیر است و همه انتخاب‌ها را به‌دقت زیر نظر دارد.

این دسته از آیات که نمونه‌ای از آن گذشت با تأکید بر آزادی دنیوی در هدایت و ضلالت از مبانی آزادی عقیده ومذهب است.

دسته سوم:وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق

در قرآن‌کریم شأن و جایگاه رفیع پیامبر(ص) در ارتباط با دین مردم به‌دقت تعیین شده‌است. وظیفه پیامبر پیام‌آوری، ابلاغ ارشاد و راهنمایی است، او حق اجبار و اکراه مردم در پذیرش دین حق ندارد:

فذکر انّما أنت مذکر لست علیهم بمصیطر؛ سوره غاشیه، آیات۲۱ تا ۲۲.

«پس تذکر بده که همانا تو تذکردهنده‌ای و تو بر آنان سیطره نداری»

وظیفه پیامبر ابلاغ پیام دین است، او حق را به مردم متذکر می‌شود. هر که خواست می‌پذیرد و از مزایای فراوان حق بهره‌مند می‌شود و هر که نخواست نمی‌پذیرد و البته زیان‌های فراوان بیراهه‌رفتن را متحمل می‌شود. تجلی آثار حق و باطل به‌طور کامل در قیامت است و دنیا سرای آزمایش. پیامبر بر مردم سلطه و اجباری ندارد تا به ایمان‌آوردن یا بر ایمان ماندن و ادارشان کند اگر پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد آیا پیروان پیامبر حق دارند آزادی مردم را در مذهب سلب کنند؟

نحن اعلم بما یقولون و ما أنت علیهم بجبّار فذکّر بالقرآن من یخاف وعید؛ سوره ق، آیه ۴۵.

«ما به آن‌چه می‌گویند آگاه‌تریم و تو بر آنان زورگو نیستی پس هرکس که از وعده عذاب من می‌ترسد به قرآن پند بده.»

و ما ارسلناک الا مبشّرا و نذیرا قل ما اسئلکم علیه من اجر الا من شاء ان یتخذ الی ربه سبیلا و توکل علی الحی الذی لایموت و سبح بحمده و کفی به بذنوب عباده خبیرا؛ سوره فرقان، آیات ۵۶ تا ۵۸.

«ما تورا جز مژده‌رساندن و هشداردهنده نفرستادیم، بگو برای آن از شما مزدی

نمی‌طلبم مگر اینکه کسی بخواهد که به سوی پروردگارش راه برود و بر (خداوند) زنده‌ای که نمی‌میرد توکل کن و شاکرانه او را تسبیح بگوی و او به گناهان بندگانش بس آگاه است.»

و ان ما نرینّک بعض الذی نعدهم او نتوفّینّک فانمّا علیک البلاغ و علینا الحساب؛ سوره رعد، آیه ۴۰.

«اگر بخشی از آن‌چه به آنان وعده داده‌ایم به تو بنمایانیم، یا جان تورا (پیش از آن) بگیریم، جز این نیست که پیام‌رسانی بر تو و حسابرسی بر ماست.»

و ما علی الرسول الاالبلاغ والله یعلم ما تبدون و ما تکتمون؛ سوره مائده، آیه ۹۹.

«بر پیامبر جز پیام‌رسانی نیست و خداوند می‌داند آن‌چه را آشکار می‌کنید و آن‌چه پنهان می‌نمائید.»

اگر پیامبر که اولین انسان عالم اسلام است در قبال دین دیگران شأنی جز بشارت و انذار ندارد، آیا دیگران مجازند در ارتباط با دین دیگران شأنی جز تشویق و انزار برگزیدند و آزادی مردم در دین و عقیده را سلب‌کنند؟ اگر محاسبه و ارزیابی دین آدمیان کار خداوند و ابلاغ و ارائه طریق کار پیامبر باشد، سلب آزادی عقیده و دین مردم و عقاب و پاداش اخروی را به صحن دنیاکشانیدن نوعی خدایی‌کردن است، کاری که خدا بر انسان نپسندیده و پیامبرش مرتکب‌نشده‌است.

دسته چهارم: مذمت مجازات بر تغییر دین

استفاده از عنصر اجبار در دینداری و مجازات شدید مرتد از دیرباز مطرح بوده‌است. قرآن‌کریم ضمن گزارش سه صحنه مجازات بر تغییر دین را مذمت‌کرده‌است.

قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنّک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودنّ فی ملتنا قال او لو کنا کارهین؛ سوره اعراف، آیه ۸۸

«بزرگان قوم او که استکبار ورزیده‌بودند گفتند ای شعیب تو و کسانی را که به همراه تو ایمان آورده‌اند از شهرمان بیرون می‌کنیم مگر اینکه به آئین ما باز گردید. گفت: حتی اگر کراهت داشته‌باشیم؟»

اشراف مستکبر، حضرت شعیب نبی(ع) و مؤمنان عصر او را بر سر دو راهی قرار دادند، یا تبعید را بپذیرند یا اینکه دین خود را تغییر دهند، و ارتداد پیشینه کنند و از ایمان به کفر بگرایند. شعیب نبی(ع) پاسخ می‌دهد که آیا دینمان را با کراهت تغییر دهیم؟ مگر تغییر دین و ایمان با اکراه و اجبار میسر است؟ ما

نمی‌توانیم با زور از دینمان دست برداریم. منطق شعیب(ع) مقبول قرآن‌کریم است.

نمی‌توان گفت تغییر دین حق به باطل اجباری نیست، اما تغییر دین باطل به حق می‌تواند اجباری باشد در تحلیل آیه کریمه لا اکراه فی الدین دریافتیم که قرآن‌کریم خبر از نفی اکراه و اجبار در مطلق عقیده و دین داده‌است.

قالوا آمنّا بربّ العالمین ربّ موسی و هارون، قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لکم ان هذا لمکر مکرتموه فی‌المدینه لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لأقطعنّ ایدیکم و ارجلکم من خلاف ثم لاصلبنّکم اجمعین؛ سوره اعراف، آیات ۱۲۱ تا ۱۲۴.

«(ساحران) گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم، پروردگار موسی و هارون. فرعون گفت: آیا پیش از به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ این مکری است که با یکدیگر در شهر اندیشیده‌اید تا اهل شهر را از آن آواره‌کنید، به‌زودی خواهید دانست که دستها و پاهایتان را در خلاف جهت همدیگر خواهم برید، سپس همه‌تان را به‌دار خواهم زد.»

ساحران با دیدن معجزه موسی کلیم اللّه(ع) به خداوند ایمان آوردند، کفر را رها کرده و دینشان را تغییر دادند، به‌عبارتی مرتد شدند. فرعون آشفته می‌شود که چگونه قبل از اجازه از حضرت ایشان دینشان را تغییر داده‌اند. او تغییر دین ساحران را توطئه‌ای برای آوارگی مردم تبلیغ‌کرده بلافاصله مجازات مرتدها را اعلام می‌کند. قطع دست و پا و به دارآویختن. سزای ارتداد و تغییر دین در آئین فرعون اعدام است، در دیار فرعون هر که دینش را تغییر دهد کشته‌می‌شود. قرآن این منطق را باور ندارد و آن‌را مذمت می‌کند. منطق قرآن در مقابل نفی اکراه و اجبار در دین و به‌زبان دیگر آزادی عقیده و مذهب است.

قال فرعون ذرونی اقتل موسی و لیدع ربه انی اخاف ان یبدّل دینکم او ان یظهر فی الارض الفساد؛ سوره غافر، آیه ۲۶.

«و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند چه می‌ترسم دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فتنه و فساد آشکار کند.»

در آئین فرعون تبدیل دین مردم (از کفر به ایمان) مجازات مرگ دارد. او موسی را تهدید می‌کند تهدید به اعدام، چرا که می‌خواهد دین مردم را تغییر دهد و به زعم فرعون در زمین فساد ایجاد کند. قرآن منطق فرعون را مردودمی‌شمارد. مردم در تغییر دینشان آزادند. کسی حق ندارد آنان را به اکراه و اجبار وا دارد که این دین یا آن دین راپذیرد، راه رشد از گمراهی آشکار است.

از این آیات و آیات مشابه در می‌یابیم که قرآن‌کریم روش مستکبران و فراعن

را در قبال پدیده ارتداد و تغییر دین مذمت‌کرده و در عین حق دانستن ایمان به خدا، مردم را در حیات دنیا در ایمان و کفر ابتدایی و استمراری و به زبان‌دیگر در انتخاب دین و عقیده آزاد می‌داند.

دسته پنجم: نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند بر اختلاف عقاید بشری

ولو شاء ربک لجعل الناس امـة واحدة ولایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم و تمت کلمـة ربک لأملأنّ جهنم من الجنـة و الناس اجمعین؛ سوره هود آیات ۱۱۸و ۱۱۹.

«اگر پروردگارت می‌خواست مردم را امت‌های یگانه قرارمی‌داد ولی همچنان اختلاف می‌ورزند، مگر کسانی که‌خداوند (بر آنان) رحمت آورد و برای همین آنان را آفریده‌است، وعده پروردگارت (چنین) سرانجام گرفته‌است که جهنم را همه از جن و انسان آکنده خواهم‌ساخت.»

اراده الهی بر این تعلق نگرفته‌است که همگان یک‌گونه بیندیشد، به زبان دیگر خداوند به مصالحی اختلاف عقاید و ادیان را در دنیا به‌رسمیت شناخته‌است و گمراهان را وعده عذاب جهنم داده‌است. تسطیح اجباری عقاید و ادیان در دنیا دقیقاً بر خلاف بینش قرآنی و اسلامی است.

و قالت الیهود لیست النصاری علی شی و قالت النصاری لیست الیهود علی شی و هم یتلون الکتاب کذلک قال الذین لا یعلمون مثل قولهم فالله یحکم بینهم یوم‌القیامة فیما کانوا فیه یختلفون؛سوره بقره، آیه ۱۱۳.

«یهودیان گفتند که مسیحیان بر حق نیستند و مسیحیان گفتند یهودیان بر حق نیستند، حال آنکه کتاب (آسمانی) را می‌خوانند، کسانی که هیچ‌چیز نمی‌دانند سخنی همانند سخن ایشان گفتند سرانجام خداوند در قیامت در آن‌چه اختلاف داشتند بینشان داوری خواهدکرد.»

اینکه هر دینی دین دیگر را هیچ و پوچ بداند از سوی قرآن مذمت شده‌است. سرای داوری آخرت است نه دنیا. در دنیا مردم آزادند هر دین و عقیده‌ای را که می‌خواهند اختیار کنند، البته پیامبران الهی حق را به ایشان تذکر می‌دهند، اما انتخاب با خود مردم است و آزمایش و ابتلا جز این نیست.

قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون و لا انتم عابدون ما اعبد و لا انا عابد ما عبدتم و لا انتم عابدون ما اعبد لکم دینکم ولی دین؛ سوره کافرون آیه ۱ تا ۶.

«هان ای کافران، من معبود شما را نمی‌پرستم و شما هم پرستندگان معبود من

نیستید، و من پرستنده آن‌چه شما می‌پرستید نیستم، و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، شما را دین شما و مرا دین من.»

سوره کافرون یکی از بزرگترین مستندات آزادی دین و عقیده در قرآن‌کریم است، آیا مواجهه مسلمانان با دیگر عقاید و ادیان می‌تواند جز این باشد؟

دسته ششم: عدم مجازات دنیوی مرتد

قرآن‌کریم اگرچه تغییر ایمان کفر را مذموم‌دانسته، اما بنابر منطق متین خود تنها از عاقبت سوء اخروی آن‌ها خبرداده و هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را بر ارتداد تجویز نکرده‌است در این مجال به دو آیه از مهمترین آیات بحث ارتداد اشاره می‌کنیم:

من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون؛ سوره بقره، آیه۲۱۷.

«و هرکس که از شما از دینش برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمالش در دنیا و آخرت باطل گردیده‌است و اینان دوزخی‌اند و جاودانه در آنند».

آیه شریفه خبر از مرگ مرتد داده‌است، ظهور واژه «فیمت» در مرگ طبیعی است نه در اعدام و قتل، اگر قرار بود مرتد کشته‌شود (اعدام شود) می‌فرمود: «من یرتدد منکم عن دینه فیقتل او فیصلب» از عبارت «فیمت و هو کافر» به‌دست‌می‌آید که امکان داشت بمیرد در حالی که مؤمن است یعنی اولاً بعد از ارتداد بقای بر کفر لازم‌است تا مستوجب مجازات‌های بعدی آیه قرار گیرد، ثانیاً توبه مرتد در شرایط عادی پذیرفته‌است به‌شرط اینکه توفیق توبه پیدا کند. مجازات‌های پیش‌بینی‌شده در آیه عبارتند از حبط (بی اثر شدن) اعمال مرتد یعنی زوال ثواب آن در دنیا و آخرت، جهنمی‌شدن مرتد و خلود در عذاب دوزخ، این مجازات‌ها همگی امور اخروی هستند و به هیچ‌وجه از اعدام یا حبس مرتد بحث نشده‌است.

من یبتغ غیرالاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخرة من الخاسرین،کیف یهدی‌الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جائهم البینات و الله لا یهدی القوم الظالمین، اولئک جزائهم ان علیهم لعنة الله والملائکة و الناس اجمعین خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم، ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون؛ سوره آل عمران، آیات ۸۵-۹۰.

«هرکس دینی غیر از اسلام برگزیند هرگز از او پذیرفته‌نمی‌شود و او در آخرت از زیان‌کاران است، چگونه خداوند قومی را هدایت کند که بعد از ایمانشان پس از

اینکه شهادت داده‌اند که پیامبر (اسلام) بر حق است و روشنگری‌های برای آنان آمده‌است کافر شدند و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند. جزای آنان این است که لعنت خداوند و لعنت فرشتگان و مردم همگی بر آنان است. جاودانه در دوزخند و از عذابشان کاسته‌نمی‌شود و به آنان مهلت داده‌نمی‌شود مگر کسانی که پس از آن توبه و درستکاری کردند که خداوند آمرزگار مهربان است. کسانی که پس از ایمانشان کفر ورزیدند سپس بر کفر خود افزودند هرگز توبه آنان پذیرفته‌نمی‌شود و اینان گمراهانند.»

قرآن‌کریم اگرچه صریحاً اعلام‌می‌کند که پس از بعثت آخرین پیامبر خدا(ص) نزد خدا دینی غیر از اسلام از کسی پذیرفته‌نمی‌شود و هرکس دین دیگری داشته‌باشد از زیانکاران خواهدبود. اما هیچ مجازات دنیوی برای متدینان دیگر ادیان تعیین نکرده‌است. به‌علاوه مجازات اخروی پیش‌بینی شده در آیه تنها شامل آن‌هاست که از سر عناد و لجاج در عین اینکه حق را می‌شناسد آن‌را زیرپای می‌گذارند یعنی مرتد عملی و سیاسی نه مرتد نظری و علمی، آنان که ندانسته و به‌واسطه جهل، عقیده باطلی انتخاب‌کرده‌اند حتی در آخرت نیز مجازات نمی‌شوند. مجازات اخروی مرتد عملی و سیاسی عبارت‌است از لعنت خداوند و فرشتگان و مردم، عذاب جاودانه و عدم تخفیف و مهلت در عذاب. این مجازات‌ها در صورتی است که مرتد عملی توبه نکند. اگر توبه کند خداوند بخشاینده است و احتمال بخشش منتفی نیست. هرچند مرتدی که در کفر زیاده‌روی کند توفیق توبه پیدا نمی‌کند، عدم پذیرش اخروی توبه مرتد دلالتی بر عدم پذیرش دنیوی توبه او ندارد.

تأمل در تمامی آیات مرتبط با ارتداد که نمونه‌ای از آن گذشت نتایج زیر را به‌دست می‌دهد:

۱ـ تبدیل ایمان به کفر مطلقاً امر مذموم، ناپسند و مردود است. تبدیل ایمان به کفر دوگونه می‌تواندباشد: اول به‌واسطه مباحث نظری، علمی، تحقیقی ولو به غلط فرد به انکار خدا و آخرت و نفی اسلام یا شک در حقانیت اسلام برسد (ارتداد نظری و عملی) دوم به واسطه شهوت عملی، انحراف سیاسی، تسویلات شیطانی و دنیاپرستی در عین شناخت حق آن‌را زیرپا بگذارند و تغییر دین بدهد، یعنی ارتداد به‌واسطه منافع مادی باشد نه از شبهات علمی (ارتداد عملی و سیاسی).

۲ـ برای ارتداد علمی و نظری در قرآن‌کریم هیچ مجازاتی پیش‌بینی نشده‌است. نه دینوی نه اخروی. واضح‌است که چنین کسی از مزایا و برکات وصول به حق

به‌طور وضعی بی‌بهره خواهدبود.

۳ـ برای ارتداد عملی و سیاسی (یعنی ارتداد من بعد ما تبین له الهدی) مجازات اخروی ـ خلود در عذاب جهنم ـ پیش‌بینی شده‌است. در قرآن‌کریم هر بار از ارتداد بحث‌شده مراد همین قسم از ارتداد است.

۴ـ برای مرتد ـ مطلقاً ـ در قرآن‌کریم هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد پیش‌بینی نشده‌است.

دسته هفتم: شیوه‌های دعوت دینی

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن، ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمتهدین؛ سوره نحل، آیه ۱۲۵.

«به راه پروردگارت با حکمت و پندهای پسندیده فراخوان و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است مجادله کن، چرا که پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده‌اند و هم او به راه یافتگان داناتر است.»

منطق قرآن در دعوت مردم به دین. طرق معقول و مسالمت‌آمیز است، استفاده از عقل و خرد مردم، تذکر و پند بالاخره جدال احسن، ارعاب در تهدید یا اکراه و قتل در این منطق جایی ندارد. اسلام دین رحمت است و دعوت دینی آن نیز رحیمانه است.

نتایج ادله قرآنی

اکنون با تأمل در آیات قرآن‌کریم در ارتباط با مسئله آزادی عقیده و مذهب که نمونه‌ای از مهمترین آن‌ها در ضمن هفت دسته گذشت به نتایج زیر دست‌می‌یابیم:

اول: اسلام دین حق و عقیده صحیح را با روشن‌ترین ضوابط به مردم معرفی کرده‌است و مفاسد و مضرات‌گرایش به باطل را متذکر شده‌است.

دوم: اسلام سعادت واقعی انسان را در تبعیت از دین حق و عقیده صحیح می‌داند و انحراف از را آن به‌شدت مذمت می‌کند.

سوم: از دیدگاه اسلام مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچکس را نمی‌توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد.

چهارم: اسلام کثرت ادیان و عقاید پس از دعوت الهی به دین حق را به رسمیت شناخته‌است، به این معنی که گروهی دعوت الهی را اجابت می‌کنند و افرادی بر ضلالت می‌مانند. گمراهان دسته و فرقه‌های متعددی دارند.

پنجم: از دیدگاه اسلام کسانی که در دنیا دعوت الهی را اجابت نکرده‌اند و دین

و عقیده باطل برگزیده‌اند در آخرت مجازات می‌شوند.

ششم: در اسلام، مجازات دنیوی برای دین و عقیده باطل پیش‌بینی نشده‌است.

هفتم: منطق اسلامی در دعوت دیگران به دین حق منطقی معقول، مسالمت‌آمیز، رحیمانه و به دور از خشونت و تحکم است.

هشتم: کسی را نمی‌توان با اکراه از تغییر دین بازداشت. ارتداد مجازات دنیوی ندارد، اما اگر توأم با جحد و عناد باشد عذاب اخروی شدیدی در پی دارد.

با توجه به نکات فوق مشخص‌می‌شود که آزادی عقیده و مذهب در اسلام امضاء شده‌است. اما این نتیجه‌گیری زمانی تمام است که ادله منکران آزادی عقیده و مذهب نقد شود به نحوی که قدرت معارضه با ادله فوق را نداشته‌باشند. این مهم را در مقام دوم بحث پی‌می‌گیریم.

مقام دوم: نقد مستندات تلقی رایج

نقد تفصیلی ادله منکران آزادی عقیده و مذهب مجالی واسع می‌طلبد و از اندازه یک مقاله بیرون است. ما در این مجال از احکام متعدد مرتبط با عدم آزادی عقیده و مذهب ـ که در بخش دوم گذشت ـ سه حکم شاخص را برگزیده‌ایم و معتقدیم این سه حکم مهمترین احکام تلقی رایج اسلامی در این مسئله است. این احکام عبارتند از حکم اعدام مرد مرتد و حبس ابد زن مرتد، حکم جزیه اهل ذمه، و حکم عدم برخورداری کافر غیرذمی از حق حیات. به مهمترین مستندات این سه حکم مهم در انتهای بخش دوم اشاره شد. در اینجا به نقد و ارزیابی این مستندات با توجه به ادله پیش‌گفته آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم.

۱ـ حکم مجازات دنیوی مسلمان مرتد

مستند حکم اعدام مرتد برخی روایات منقول از پیامبر(ص) (در فقه اهل سنت) و منقول از اهل بیت(ع) (در فقه‌شیعه) است. مطابق صناعت فقهی رایج برخی از این روایات به لحاظ سندی معتبر محسوب‌می‌شوند، چه‌بسا گفته‌شود اگر دلالت آن‌ها نیز تمام باشد علیرغم اطلاعات و عمومات عقلی و قرآنی، چاره‌ای جز قبول آن‌ها نخواهدبود. اما در این زمینه نکاتی قابل ذکر است:

اول: در اجرای احکام مرتد ـ هر چه که باشد ـ در زمان حضور معصومان و توسط ایشان بحثی نیست. زیرا ایشان خود به تمامی جوانب احکام شرعیه بهتر از هرکسی آشنایند و از کلیه مصالح و مفاسد احکام الهی مطلعند و تردید در صحت

آن‌چه ایشان به‌عنوان حکم شرعی انجام‌می‌دهند به‌هیچ وجه روا نیست. آن‌چه محل بحث است احکام مرتد در زمان عدم حضور معصوم می‌باشد. بر فرض صحت همه جانبه این ادله، آیا اجرای حدود شرعیه از احکام عصرحضور معصوم است یا نسبت به حضور یا عدم حضور معصوم اطلاق دارد و در نتیجه از احکام فرازمانی دینی است؟ در این زمینه در بین فقیهان شیعه دو قول است. قول معروف(۳۱) عدم جواز اقامه حدود در غیر زمان حضور معصوم است،(۳۲) تا آنجا که برخی بر این امر ادعای اجماع کرده‌اند. (۳۳) از آنجا که مجازات ارتداد بنابر نظر مشهور از حدود شرعیه است،(۳۴) این حد همانند دیگر حدود شرعی در زمان عدم حضور معصوم جاری نمی‌شود. اهمیت این قول با توجه به اشکالات عدیده‌ای که به حکم یادشده در این زمان وارد است بیشتر مشخص‌می‌شود. به‌ویژه اینکه جهاد ابتدایی به نظر مشهور از احکام خاص عصر حضور است و این دو باب محور مشترکی دارند و آن اسلام است یکی ورود در اسلام است (جهاد ابتدایی) و دیگری بقای در اسلام (مجازات ارتداد).

دوم: مستند احکام یادشده در مورد اعدام مرتد همگی خبر واحد است. دلیل حجیت و اعتبار خبر ثقه بنای عقلا است. (۳۵)

عقلا در امور خطیر و بسیار مهم، بر خلاف دیگر امور، به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند. یکی از مهم‌ترین و خطیرترین امور حفظ جان مردم است. (حق حیات). زمانی می‌توان حق حیات را نقض کرد که مستند قطعی در دست باشد یعنی آیه نص یا خبر متواتر نص. بر اساس اخبار واحد نمی‌توان حکم قتل صادر کرد، یعنی اجرای حکم اعدام محتاج دلیل معتبر قطعی است. احتیاط در دماء (به‌واسطه اهمیت فوق‌العاده حیات و اهتمام جدی شارع به آن) اقتضا می‌کند تا بدون دلیل قعطی (و نه حتی دلیل ظنی معتبر) حکم اعدام کسی صادرنشود. به گفته محقق اردبیلی «قتل امر عظیمی است، چرا که شارع به حفظ جان اهتمام دارد. زیرا جان مدار تکالیف و سعادت است لذا حفظ آن‌را واجب‌کرده‌اند، حتی ترک حفظ جان جایز نیست، به اینکه دیگری را به کشتن دهد تا خود او کشته نشود، عقل نیز بر این امر مساعدت می‌کند، و فی‌الجمله شایسته است در این امر احتیاط تمام مراعات شود.» (۳۶)

فقیه بزرگ معاصر آیت‌الله سید احمد خوانساری تصریح کرده‌است: «اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل با توثیق بعضی علما رجال یا تعدیل ایشان از جهت بنای عقلا با استفاده از بعضی اخبار در دماء خالی از اشکال نیست، به‌ویژه با شدت اهتمام در

دماء آیا توجه نمی‌کنید که عقلا در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند، با اینکه در غیر این امور به خبر ثقه اکتفا می‌نمایند؟»(۳۷)

کاشف‌اللثام نیز بنابر احتیاط در دم، اجرای حدود شرعیه از قبیل اعدام را مختص به امام معصوم(ع) می‌داند. (۳۸) از آنجا که مستند مجازات اعدام مرتد چند خبر واحد است و خبر واحد در اثبات حکم اعدام فاقد اعتبار است بنابراین قاعده احتیاط در دم اقتضای عدم اثبات حکم اعدام می‌کند.

سوم: اگر فردی تهدید شود «اگر مسلمان نشوی تورا می‌کشیم» بدون تردید اکراه در دین محقق شده‌است، هکذا اگر فردی را تهدید کنیم که «اگر از اسلام بیرون بروی و مرتد شوی، تورا می‌کشیم» به‌همان شیوه اکراه در دین تحقق یافته‌است. به نص قرآن‌کریم اکراه در دین منفی و منهی است بنابراین حکم اعدام مرتد معارض با کریمه شریفه «لااکراه فی‌الدین» و آیات متعددی است که در آغاز همین بحث گذشت می‌باشد. روایات حاوی این حکم مخالف مفاد قرآنی یاد شده‌است. این آیات آبی از تخصیص و تقیید است، چرا که اشاره به حکمی عقلی دارد (آنچنان که در بخش مطلوبیت و حسن عقلی آزادی عقیده و مذهب گذشت) لذا چنین روایاتی از اعتبار ساقط می‌شود و علمشان را به اهلشان وا می‌گذاریم، به این معنی که مفاد دقیق این روایات بر ما روشن نیست و می‌باید با رجوع به حضرات ائمه(ع) رفع ابهام و اجمال کرد و تا آن زمان نمی‌توان به مفاد این روایات عمل کرد.

۲ـ احکام اهل ذمه

مسئله جزیه که مهمترین حکم اهل ذمه است از احکام قرآنی است و قطعاً در عصر پیامبر(ص) و پس از آن اعمال می‌شده‌است. بحث در این است که آیا احکام اهل ذمه از احکام ثابت، دائمی و فرازمانی اسلام است و یا اینکه از احکام خاص صدر اسلام است و از احکام متغیر و زمان‌مندی دینی محسوب‌می‌شود که با تغییر شرایط زمانی ـ مکانی منتفی می‌شود. این حکم در عصر خود دارای مصلحت تامه بوده‌است والا از جانب خداوند تشریع نمی‌شد، ضمناً این حکم از احکام تعبدی و توقیفی دینی نیز محسوب‌نمی‌شود اما امروز حداقل در محورهای هفت‌گانه که در بخش دوم گذشت این حکم دارای مصلحت نیست حکم جزیه همانند احکام عبید و اماء مقررات زمان خاصی بوده‌است، قرآن‌کریم علاوه بر احکام زمان شمول چاره‌ای جز اشاره به برخی احکام لازم عصر نزول نداشته‌است. حکم اهل ذمه نیز

از این قبیل است.

جالب اینجاست که در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران که انطباق قوانین با شریعت سرلوحه شعارهای آن است نه از احکام ارتداد خبری است نه از احکام اهل ذمه اثری.

۳ـ عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات

جهاد یکی از احکام مسلم اسلامی است. اما مراد از جهاد برخلاف تلقی رایج لشکرکشی برای مسلمان‌کردن کفار نیست، به این معنی که غیرمسلمان را بین مسلمان شدن و مرگ مخیر کنیم، بلکه مراد از جهاد این‌است که اگر سرزمینی تحت سیطره کفار به‌نحوی است که آزادی مذهبی مردم سلب‌شده و مردم مجاز نیستند آنچنانکه می‌خواهند به دین حنیف رو کنند و اطلاعات دینی به نحو وافی در اختیار مردم قرار نمی‌گیرد، و از سوی دیگر مسلمانان امکان رفع این نقیصه را از آن جامعه بسته و تحت ستم دارند، بر آن‌ها لازم است که با نبرد با کفار و مشرکان «اصر و اغلال» را از پای مردم بردارند تا آزادانه خود هر دینی را که می‌خواهند انتخاب کنند. طبیعی‌است که بسیاری از مردم در شرایط آزاد دین حق را برخواهند گزید. بنابراین جهاد ابتدایی در واقع نوعی جهاد دفاعی است دفاع از آزادی مردم در مذهب، نه اجبار بر مذهب خاص ولو مذهب حق.

اگر غیرمسلمانی در جامعه اسلامی یا خارج از آن زندگی می‌کند در صورتی که علیه مسلمانان وارد جنگ نشود، به صرف اینکه صاحب دین و عقیده دیگری است هرگز بین اسلام و اعدام مخیر نمی‌شود. بلکه در صورت تمایل بر دین و عقیده خود ـ هر چه که باشد ـ باقی‌می‌ماند و هیچ مسلمانی به بهانه تفاوت دینی یا اختلاف عقیدتی حق تعرض به او را ندارد.

به نظر می‌رسد آیات فرازمانی قرآن‌کریم تلقی فوق را بیان می‌کند، نه تلقی رایج را.

نتیجه

اگرچه تلقی رایج اسلامی در محورهای متعددی آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد، اما از تلقی دیگری از اسلام که مبتنی بر ضوابط اصیل کتاب و سنت است، آزادی عقیده و مذهب سازگار با ملاک‌های حقوق بشر به‌دست‌می‌آید.

یادداشتها:

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد:

ماده ۲: هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایزی، مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در این اعلامیه ذکر شده‌است بهره‌مند گردد.

ماده ۱۸: هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده، و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد. و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد.

ماده ۱۹: هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته‌باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.

ماده ۲۶، بند ۲: آموزش و پرورش باید طوری هدایت شود که شخصیت انسانی هرکس را به حد اکمل رشد دهد و تقویت کند. آموزش و پرورش باید حسن تفاهم، گذشت و احترام به عقاید مخالف و دوستی بین تمام ملل و جمعیت‌های نژادی یا مذهبی و همچنین توسعه فعالیت‌های ملل متحد را در راه حفظ صلح تسهیل نماید.

ماده ۲۶، بند ۳: پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش فرزندان خود نسبت به دیگران اولویت دارند.

ماده ۲۹ بند ۲: هرکس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به‌وسیله قانون منحصراً به منظور تأمین‌شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دمکراتیک وضع گردیده‌است.

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد:

ماده ۲. بند ۱: دولت‌های طرف این میثاق متعهدمی‌شوند که حقوق شناخته‌شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو و تابع حاکمیتشان بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب یا سایر وضعیت‌ها محترم‌شمرده و تضمین‌بکنند.

ماده ۱۸. بند ۱. هرکس حق آزادی فکر، وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی‌داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات، به انتخاب خود و همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به‌طور فردی یا جمعی، خواه به‌طور علنی یا در خفا، در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد.

۲. هیچکس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خودش لطمه وارد آورد.

۳. آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود مگر آن‌چه منحصراً به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت، یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته‌باشد.

۴. دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که آزادی والدین و برحسب مورد سرپرستان

قانونی کودکان را در تأمین آموزش‌های مذهبی و اخلاقی‌کودکان مطابق معتقدات خودشان محترم بشمارند.

ماده ۱۹: ۱. هیچکس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرارداد.

۲. هرکس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سر حدات خواه‌شفاهاً یا به‌صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر به انتخاب خود می‌باشد.

۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی بشود که در قانون تصریح‌شده و برای امور ذیل ضرورت داشته‌باشد: الف. احترام حقوق و حیثیت دیگران. ب. حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی.

ماده ۲۰، ۱. هرگونه تبلیغ برای جنگ به‌موجب قانون ممنوع است.

۲. هرگونه دعوت به تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است.

ضمناً اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مصوب وزرای خارجه کشورهای اسلامی، قاهره ۱۹۹۰ مبتنی بر قرائت رایج سنتی و رسمی از اسلام است ذیلا به مواد مرتبط آن اشاره می‌کنیم:

ماده ۱، بند الف: بشر به‌طور کلی یک خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آن‌ها را گردآورده و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند، بدون هیچ‌گونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع‌اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده صحیح تنها تضمین برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان می‌باشد.

ماده ۹: الف: طلب علم یک فریضه است و آموزش و پرورش امر و تکلیف واجبی بر جامعه و دولت است که باید راه‌ها و وسایل آن‌را فراهم کند و متنوع‌بودن آن‌را به گونه‌ای که مصلحت جامعه ایجاب می‌کند تأمین نماید و به انسان فرصت دهد که نسبت به دین اسلام و حقایق هستی معرفت حاصل کند و آن‌را برای اصلاح بشریت به‌کار گیرد.

ب: حق هر انسانی است که مؤسسات تربیتی و توجیهی مختلف از خانواده و مدرسه و دانشگاه گرفته تا دستگاه‌های تبلیغاتی و غیره که در جهت پرورش دینی و دنیوی انسان‌ها کوشش می‌نمایند و برای تعلیم و تربیت کامل او تلاش کنند و شخصیتش را به گونه‌ای پرورش دهند که ایمانش به خدا و احترامش به حقوق و وظائف و حمایت از آن فراهم شود.

ماده ۱۰: اسلام دین فطرت است و به‌کار گرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌گیری از فقر یا جهل او جهت تغییر دین به دینی دیگر یا به‌الحاد جایز نمی‌باشد.

ماده ۱۶: هر انسانی حق دارد از ثمرهٔ دستاورد علمی یا ادبی یا هنری یا تکنولوژیکی خود سود ببرد و حق دارد از منافع ادبی و مالی حاصله از آن حمایت نماید. مشروط بر اینکه آن دستاورد مغایر با احکام شریعت نباشد.

ماده ۱۸، الف: هر انسانی حق دارد که نسبت به جان و دین و خانواده و ناموس و مال خویش در آسودگی زندگی کند.

ماده ۲۲، الف: هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر اصول شرعی نباشد آزادانه بیان کند.

ب: هر انسانی حق دارد طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر فراخواند و از کار زشت بازدارد.

ج: تبلیغات یک ضرورت حیاتی برای جامعه است و سوءاستفاده از آن و حمله به مقدسات و کرامت انبیاء یا به‌کارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلاس در ارزش‌ها یا متشتت‌شدن جامعه یا متلاشی‌شدن آن یا زیان یا متزلزل شدن اعتقاد شده ممنوع است.

د: برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به برانگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد جایز نیست.

ماده ۲۴: کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

۲ـ احکام فوق بر اساس فتاوای علمای شیعه تنظیم شده‌است، به عنوان نمونه رجوع کنید به:

آیت‌الله روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، کتاب الارث، موانع الارث، الکفر، مسئله ۱۰، ج ۳، ص ۳۶۷ و ۳۶۶ و کتاب الحدود، القول فی‌الارتداد، مسئله ۱، ج ۲، ص ۴۹۴.

آیت‌الله سیدابولقاسم موسوی خویی، مبانی تکلمـة المنهاج، الارتداد، ج ۱، ص ۳۲۷ و۳۲۴ و مسئله ۲۷۱، ص ۳۳۰.

مراد از اعمال شاقه: کتک در اوقات نماز، کار اجباری شدید، منع از خوردن و آشامیدن بیش از حد ضرورت، پوشاندن لباس خشن (مبانی تکلمة المنهاج از۳۳۲ و ۳۳۱).

فقهای اهل سنت بر وجوب قتل مرتد مطلقاً در صورت عدم توبه اتفاق دارند، تنها حنیفیه اولاً مجازات زن مرتد را حبس با اعمال شاقه تا زمانی که اسلام‌بیاورد یا بمیرد می‌دانند، ثانیاً استتابه را مستحب می‌دانند نه واجب. به عنوان نمونه رجوع کنید به الدکتور وهبـة زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته. ج ۶، ص ۱۹۳ ـ۱۸۳.

۳ـ «المراد بالکافر من کان منکراً للألوهیـة او التوحید او الرسالـة اوضروریاً من ضروریات الدین مع‌الالتفات الی کونه ضروریاً بحیث یرجع انکاره الی انکار الرسالـة و الاحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً و ان لم یکن‌ملتفتاً الی کونه ضروریاً.

آیت‌الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، کتاب الطهارة فی النجاسات، اثامن، ج ۱، ص ۶۷.

«من انتحل غیر الاسلام، او انتحله و جحد مایعلم من الدین ضرورة بحیث یرجع جحوده الی انکار الرسالـة، او تکذیب النبی(ص) او تنقیص شریعـة المطهرة او صدر منه ما یقتضی کفره من قول او فعل...» تحریر الوسیله، کتاب الطهارة فی بیان النجاسات، العاشر، ج ۱، ص ۱۱۸.

من انتحل الاسلام و جحد ما یعلم انه من الدین الاسلامی، بحیث رجع جحده الی انکار الرسالـة نعم انکار المعاد یوجب الکفر مطلقاً» منهاج الصالحین، آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، کتاب الطهارة الاعیان النجسـة، ج ۱، ص ۱۰۹.

برای آشنایی با فتاوای اهل سنت به عنوان نمونه نگاه کنید به: (الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶ ص ۱۸۳): «المرتد هو الراجع من دین الاسلام الی الکفر... او حلل حراماً بالاجماع... او حرم حلالاً بالاجماع... او نفی وجوب مجمع علیه او اعتقد وجوب مالیس بواجب‌بالاجماع... او عزم علی الکفر غداً او تردد فیه.

۴ـ حکم تکفیر بزرگترین علمای اسلام اعم از حکیم و عارف از قبیل ابن‌سینا، سهروردی، صدرالمتألهین، محی الدین بن عربی و حتی اخیراً در بین فقها شیخ‌هادی نجم آبادی(مشهور به

مکفر) مشتی نمونه خروار است.

۵ـ رجوع کنید به تحریر الوسیله، کتاب الحدود، القول فی الارتداد، مسئله ۴، ج۲، ص ۴۹۵

۶ـ مبانی تکلمـة المنهاج، مسأله ۲۸۲، ج ۱، ۳۳۷. در تحریر الوسیله (فروع حد القذف، الخامس، ج ۲، ص ۴۷۷) ترک واجب و ارتکاب حرام به‌شرطی که از کبائر باشد مشمول تعزیر شمرده شده‌است.

۷ـ منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۹۱، کتاب الجهاد، مسئله ۶۲.

۸ـ پیشین ۳۹۱/۱ و تحریرالوسیله، تتمـة کتاب الحدود، احکام الذمـة، مساله ۲، ج۲،ص۴۹۷.

۹ـ منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، مساله ۸۱، ج ۱، ص ۳۹۷.

۱۰ـ تحریر الوسیله، شرایط الذمه، السادس، ج ۲، ص ۵۰۲، منهاج الصالحین،کتاب الجهاد، مسئله ۸۵، ج ۱، ص ۳۹۹.

۱۱ـ «لیس للکفار ذمیاً کانوا اولاً تبلیغ مذاهبهم الفاسدة فی بلاد المسلمین و نشر کتبهم الضالـة فیها، و دعوة المسلمین و ابنائهم الی مذاهبهم الباطلـة و یجب تعزیرهم و علی اولیاء الدول الاسالمیـة ان یمنعهم عن ذلک بایـة وسیلـة مناسبـة و یجب علی المسلمین ان یحترزوا عن کتبهم و مجالسهم و یمنعواابنائهم عن ذلک، و لو وصل الیهم من کتبهم و الاوراق الضالـة منهم شیئاً یجب محوها، فان کتبهم لیست الامحرفه غیر محترمـة عصم الله تعالی المسلمین من‌شرور الاجانب و کیدهم و اعلی الله کلمـة الاسلام». تحریر الوسیله، کتاب الحدود، فروع احکام اهل الذمه، الرابع، ج ۲، ص ۵۰۷.

۱۲ـ تحریر الوسیله،کتاب الحدود، الثانی من فروع احکام اهل الذمـة، ج ۲، ص ۵۰۶، مهناج الصالحین، کتاب الجهاد، مسئله ۸۰، ج ۱، ص ۳۹۷.

۱۳ـ تحریر الوسیله، کتاب‌الحدود، الاول من فروع احکام اهل الذمـة، ج ۲، ص ۵۰۶.

۱۴ـ منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، مسئله ۸۲، ج ۱، ص ۳۹۸، تحریر الوسیله، شرایط الذمـة، مسئله۸، ج ۲، ص ۱.۵۰۳(i)

۱۵ـ منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، ج ۱، ص ۳۶۰.

۱۶ـ منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، الغنائم، ج ۱، ص ۳۸۱ ـ ۳۷۹.

۱۷ـ تحریر الوسیله، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ختام،مسئله ۲، ج ۱ ص ۴۸۲.

۱۸ـ به عنوان نمونه نگاه کنید به: آیت‌الله‌شیخ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیدة، کلمـة فی الجهاد الابتدایی، ص ۳۵۸ ـ ۳۱۵. و آیت‌الله خویی، منهاج الصالحین، کتاب الجماد، ج ۱، ص ۳۶۶ و ۳۶۴. منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، الغنائم، ج ۱، ص ۳۸۱ ـ ۳۷۹

۱۹ـ قال رسول الله(ص) من بدل دینه فاقتلوهـ نیل الاوطار، ج ۷، ص ۹۰

۲۰ـ «سمعت ابا عبدالله(ع) یقول: کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام و جحد محمّداً(ص) نبوته و کذبه، فان دمه مباح لمن سمع‌ذلک منه، و امرأته بائنه منه یوم ارتد، و یقسم ماله علی ورثته و تعتد امرأته عدة المتوفی عنها زوجها، و علی الامام ان یقت له و لایستتیبه» الکافی، ج۷، ص ۲۵۷، حدیث ۱۱، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۸، حدیث ۳۳۳، التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۳۶، حدیث ۵۴۱، الاستبصار، ج ۴، ص ۲۵۳، حدیث ۹۵۷، وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۳، ج ۲۸، ص ۳۲۴.

۲۱ـ عن اخیه ابی‌الحسن(ع)، که «سالته عن مسلم تنصر، قال : یقتل و لا یستتاب، قلت: فنصرانی اسلم ثم ارتد، قال: یستتاب فان رجع و الا قتل» ـ الکافی، ج ۷، ص ۲۵۷، حدیث ۱۰،

التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۳۸، حدیث ۵۴۸، استبصار، ج ۴، ص ۲۵۴، حدیث ۹۶۳ وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۵، ج ۲۸، ص ۳۲۵، وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۵، ج ۲۸، ص ۳۲۵.

۲۲ـ «عن ابی عبدالله (ع) فی المرتد عن الاسلام قال (ع): لا تقتل و تستخدم خدمة شدیدة و تمنع الطعام و اشراب الا ما یمسک نفسها وتلبس خشن الثیاب و تضرب علی الصلوات» تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۴۳، حدیث ۵۶۵، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸۹ حدیث ۳۳۵، وسایل الشیعه.

۲۳ـ و قاتلوا الذین لایؤمنون بالله و لا بالیوم‌الآخر و لا یحرّمون ما حرّم‌الله و رسوله و لایدینون دین‌الحقّ من‌الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون، سوره توبه، آیه۲۹.

۲۴ـ و قاتلوا المشرکین کافه، سوره توبه، آیه ۳۶.

۲۵ـ فاذا انسلخ الا شهر الحرام فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم واقعدوا لهم کل مرصد، فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزکاة فخلوا سبیلهم ان الله غفور رحیم، سوره توبه، آیه ۵.

۲۶ـ و قاتلوهم حتی لاتکون فتن و یکون الدین کله لله فان انتهوا فان الله بما یعملون بصیرـ سوره انفال، آیه ۳۹

۲۷ـ استاد شهید مطهری، کتاب پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۳۶ـ۸۷ کتاب پیرامون انقلاب اسلامی ص ۲۲ـ۶

۲۸ـ جمال البنا در رساله حریة الفکر و الاعتقاد فی الاسلام دسته‌بندی دیگری نزدیک به این دسته‌بندی از آیات قرآن ارائه کرده‌است.

۲۹ـ آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی، اسلام و اعلامیه حقوق بشر، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴، ۱۳۴۱، ص ۷۶ ـ ۶۷.

۳۰- طبرسی، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۶۴ ـ ۳۶۳.

۳۱- آیت‌الله سید احمد خوانساری جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج۵،ص۴۱۱: واما اقامة الحدود فی غیر زمان الحضور و زمان الغیبة فالمعروف عدم جوازها.

۳۲ـ محقق حلی، شرایع السلام فی مسائل الحلال والحرام،ج۱،ص۳۴۴: ولایجوز لاحد اقامة الحدود ال الامام مع وجوده او من نصبه لاقامتها. مراد از منصوب در جزء اخیر عبارت منصوب خاص است نه منصوب عام، رجوع کنید، جواهر الکلام ج۲۱ ص۳۸۶.

۳۳ـ ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۲،ص۲۵. الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا و من المسلمین جمیعا انه لا یجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الائمة(ع) حکام القائمون باذنهم فی ذلک فاما غیرهم فلا یجوز له التعرض بها علی حال، ولا یرجع ان هذا الاجماع باخبار الاحاد بل با جماع مثله او کتاب اوسنة متو اتره مقطوع بها.

۳۴ـ نظر دیگر ارتداد را از تعزیرات می‌داند نه از حدود، رجوع کنید به شرایع الاسلام، ج۴ ص۱۴۷.

۳۵ـ العمدة فی دلیل حجیةالخبر هی سیرة العقلا الممضاة عند الشارع، مصباح اصول، ج۲، ص۱۹۶.

۳۶ـ مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، کتاب الحدود،ج۱۳،ص۹۰.

۳۷ـ جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، کتاب الحدود،ج۷،ص۳۵. وفی المقام شبهة اخری و هی ان اعتبار خبر الثقة او العدل مع توثیق بعض علماء الرجال او تعدیله من جهة بنا

العقلاء او الاستفاده من بعض الاخبار لا یخلوعن الاشکال فی الدما مع شدة الاهتمام فی الدماءالاترى ان العقلا فى الامور الخطيرة لا یکتفون بخبزه الثقـة مع اكتفائهم فى غيرها به قال المحقق الاردبیلی قدس سره فی شرح الارشاد «ثم اعلم القتل امر عظيم الهتمام الشارع بحفظ النفس فانه مدار التكاليف السعادات و لهذا اوجبوا حفظها حتى انه ما جوزوا الترک لتقتل غيرها و العقل أيضا يساعده و فى الجملـة ينبغى الاحتياط التام فى ذلک.»انتهی

۳۸ـ ولو کان‌الحدقتلا اورجما اختص بالامام بناء علی‌الاحتیاط فی‌الدم و احتمال کون‌الحد من هولاءاستصلاحا؛ بهاءالدین محمدبن‌الحسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی، کشف‌اللثام عن قواعد الاحکام،ج۲ ص۴۰۵.

نوشتار نهم

حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی[1]

__پیشگفتار:__ محسن کدیور در نگاهی تازه به نهضت کربلا، به تحلیل ابعاد حقوقی قیام حسینی می‌پردازد. به‌نظر وی حسین‌بن‌علی(ع) یک مخالف سیاسی نظام ظالمانه اموی است که از سوی حاکمیت برخلاف ضوابط مسلم دینی به‌شدت سرکوب می‌شود. از آنجا که هیچ حاکمیتی در طول تاریخ خود را باطل و ناحق نشمرده‌است، تبیین حداقل حقوق مخالف سیاسی امری لازم‌است.

بنابر تعالیم دینی، مخالفت سیاسی، انتقاد از حاکم و روش حکومت وی، بیعت نکردن با رهبر و عدم اطاعت از وی جرم محسوب نمی‌شود تا مجازات دنیوی در پی داشته‌باشد. ادبیات دینی در این زمینه تنها دو جرم را به رسمیت شناخته‌است؛ اول محاربه و افساد فی‌الارض: یعنی به‌طور مسلحانه امنیت مردم را برهم‌زدن (از قبیل راهزنی و سرقت مسلحانه)، دوم بغی و براندازی: یعنی خروج مسلحانه علیه حاکمیت معصوم مبتنی بر تشکیلات، مقرّ نظامی و نظریهٔ سیاسی. بالاترین مجازات محارب و مفسد(اخلال مسلحانه در امنیت مردم نه حکومت) اعدام است. نحوه مقابله با باغی پس از احتجاج، جنگ است تا او به حکم الهی گردن نهد.

حاکمیت اموی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست حسین‌بن‌علی(ع) را «محارب» بداند، زیرا وی هرگز امنیت مردم را به‌خطر نینداخته‌بود. به‌علاوه، نمی‌توانست او را «باغی» اعلام کند زیرا حسین تنها بیعت نکرده‌بود و به دعوت ناراضیان کوفه

---

۱. تحریر سخنرانی شب عاشورا ۱۵ فروردین ۱۳۸۰ در دفتر تحکیم وحدت؛ مجله آفتاب، شماره چهار، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، تهران، صص ۱۳-۴.

به‌سوی آنان رهسپار شده‌بود تا رهبری آنان را به‌عهده بگیرد، بی‌آنکه اقدامی مسلحانه کرده یا به سپاهیان خلیفه حمله کرده‌باشد. حتی او بعد از اطلاع از خلف وعده کوفیان آماده‌بود تا به سرزمینی خارج از سلطه حاکمیت اموی هجرت کند.

کدیور در تحلیل نهضت کربلا دو شیوه علوی و اموی را در مواجهه با «مخالفت سیاسی» مقایسه می‌کند. به اعتقاد او، در حکومت اموی هرگونه انتقاد مسالمت‌آمیز، مخالفت سیاسی، بیعت‌نکردن و اطاعت‌نکردن از حاکمیت به «براندازی» تعبیر می‌شود و مجازات «محارب» درباره مخالف اعمال می‌شود. اما در حکومت علوی انتقاد و مخالفت سیاسی تحمل می‌شود، مشروط بر آن‌که، به جنگ مسلحانه منتهی نشده‌باشد. علی(ع) احدی را به‌خاطر بیعت‌نکردن، مخالفت با حاکم و انتقاد از حکومت به زندان نیفکند، قطع حقوق نکرد، اعدام نکرد.

آفتاب

* * *

قال رسول‌الله(ص): «انّ‌الحُسَین مصْباحُ الْهُدیٰ وسفینةالنجاة»، پیامبر(ص) فرمودند: حسین(ع) چراغ هدایت و کَشتی نجات است. سخن پیامبر دلالت بر خصوصیتی در حسین‌بن‌علی(ع) می‌کند. پیامبر(ص) دو صفت برای امام‌حسین(ع) ذکر کرده‌است: چراغ هدایت، کشتی نجات. چراغ هدایت در شب‌های ظلمانی و کشتی نجات در دریاهای طوفانی به‌کار می‌آید. حسین(ع) خون گلویش را در برابر چشمان خلائق در راه خدا داد تا این که مردم از جهالت و حیرت و ضلالت نجات پیداکنند. مضمون زیارت اربعین «بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک من‌الجهالة و حیرة الضلالة»

این مجالس آگاهی‌بخش و هدایت‌آفرین را باید گرامی بداریم. سال۱۴۲۲ق است. ۱۳۶۱سال از سال ۶۱ هجری می‌گذرد. در این ۱۳۶۱ سال ما محبان اهل بیت در این مجالس تعالیم دینی را آموخته‌ایم. در این مجالس با راه امام‌حسین آشنا شده‌ایم. اما این نهضت ابعاد مختلفی دارد. در این ۱۳۶۱ سال علی‌رغم آن‌چه که گفته شده‌است انگار هنوز نگفته فراوان است. یک نهضت باید ابعاد متعددی داشته‌باشد تا کهنه نشود. هرسال که ما به قضیه حسین(ع) و یاران او می‌نگریم می‌بینیم هنوز نکات بدیع و جدید فراوان است. جامعه دینی جامعه‌ای است که دغدغه دین داشته‌باشد، جامعه‌ای است که بخواهد مشکلات خود را با روش‌ها و ضوابط دینی حل کند. در مواجهه با مسائل تعالیم اولیاء دین را به‌کار بندد. ما امروز هم مشکل داریم. اولیای ما به ما آموخته‌اند که اگر مصیبتی دارید برای حسین

بگریید. البته گریستن تنها کفایت نمی‌کند، اما گریه زبان دل است. اگر بتوانیم در کنار این زبان دل، زبان خرد و عقلمان را هم با منطق حسینی گویا کنیم آن‌وقت یک مسلمان تمام‌عیار خواهیم‌بود. معلمین حماسه حسینی توانسته‌اند نهضت و عزای حسینی را جزء فرهنگ ملی ما کنند و این کار کوچکی نیست. عاشورا و محرم در هیچ کجای جوامع شیعی چه ایران، چه عراق، چه لبنان چه هرجای دیگر، شکلش، حال و هوایش مثل روزهای دیگر نیست. انگار آسمان و زمین بغض کرده‌اند صدای طبل‌ها، صدای دسته‌های عزاداری، صدای نوحه و شیون‌ها، اینها را باید گرامی داشت. اما در کنار همه اینها که جایگاهشان رفیع است هنوز ما به بصیرت بیشتر در امور دینمان نیاز داریم. این مجالس شورآفرین را می‌باید با «شعوردینی» تکمیل کرد، و از مکتب اهل‌بیت(ع) حل مشکلات امروزمان را جویا شد.

۱. حسین‌بن‌علی مخالف سیاسی امویان

آن‌چه که برای مجلس فاخر امشب برگزیده‌ام یکی از ابعاد نهضت حسینی است که کمتر درباره آن سخن گفته‌شده و آن بعد حقوقی نهضت کربلاست. توضیح خواهم‌داد که مرادم از بعد حقوقی چیست. ما به سابقه ارادتی که به اصحاب امام‌حسین داریم بیشتر به ظرایف احساسی و عاطفی نهضت توجه کرده‌ایم. وقتی نهضتی مردمی همه‌گیر و عمومی‌شود قطعاً به سراچه فهم و ذهن عموم راه پیدا می‌کند و متناسب با سطح فرهنگ عمومی می‌شود. اما این نهضت منحصر به همین سطح عمومی نیست. ابعاد بالاتری هم می‌تواند داشته‌باشد. بی‌شک زنان ما، مردان ما، پیران ما، جوانان ما، کودکان ما هرکدام سوژه مناسب خودشان را در این نهضت عظیم پیدا می‌کنند. از کودکان علی‌اصغر، از دختران سکینه، از زنان زینب، از پسران قاسم و علی‌اکبر، از مردان امام‌حسین و ابوالفضل‌العباس و دیگر عزیزانی که در رکاب او بودند، از ارتشیان حربن‌یزید ریاحی، هرکسی می‌تواند سمبل و مقتدای خودش را در این نهضت بزرگ بیابد. اما در کنار همه این ابعاد بعد دیگری هم مطرح است و آن بعدی است فراتر از ابعاد عاطفی، فراتر از ابعاد احساسی.

سؤال این است که حسین(ع) چه کرده‌بود که از سوی حکام اموی مستوجب چنین مجازات خشنی شد؟ مسأله را هم صرفاً از دید مایی که حسین را برحق می‌دانیم و عاشقانه به او ارادت می‌ورزیم بررسی نمی‌کنیم. بی‌شک در این جامعه و آن جامعه، در این زمان و آن زمان کسانی هم بودند که همانند ما برای حسین

حقانیت قائل نبودند. حداکثر او را فردی از اهل‌بیت، فرزند دختر پیامبر، یکی از صحابه، یکی از بزرگان می‌دانستند اما آن منزلت و قدری که ما برای ایشان قائلیم چه‌بسا قائل نبودند. آن‌ها چگونه راضی شدند با حسین چنان کنند؟ چه توجیهی داشتند برای آن‌چه که برای امام حسین روا داشتند؟ نمی‌دانم تا حالا فرصت کرده‌اید یا امکان یافته‌اید که نهضت حسینی را از دید غیرشیعیان بررسی کنید. یعنی از دید کسانی که لزوماً حسین(ع) را به‌عنوان یکی از ائمه اطهار قبول ندارند. فرض کنید حسین چنین شخصیتی که ما به حق برای او قائلیم نداشته‌باشد. یعنی پسر فاطمه نباشد، نواده پیامبر نباشد، از ائمه اطهار نباشد، از صحابه نباشد، آیا روا بود چنین برخوردی با او صورت بگیرد؟ یا نه؟ پاسخ این مسئله به زبان ساده‌تر می‌شود؛ «بررسی ابعاد حقوقی نهضت کربلا». کاری که حسین(ع) در زمان خودش کرد نوعی مخالفت با رژیم سیاسی وقت بود.

حسین بن علی(ع) یک مخالف سیاسی در سال ۶۱ هجری بود و با او کردند، آن‌چه کردند. قطعاً با منطق شیعه که حسین(ع) را امام منصوب برحق می‌داند امویان کاری بسیار زشت کردند. زشت‌ترین کار ممکن را. اما اگر فرض کنیم کسی حسین را امام معصوم نداند، صرفاً او را فردی بداند که علیه حکومت وقت قیام کرده‌است با او چه باید کرد؟ آیا اصولاً مخالف سیاسی حقی دارد؟ چه حسین‌بن‌علی باشد چه غیر او. این حداقل حقوق کجاست؟ در مورد امام‌حسین هیچ حریمی رعایت نشد. او را به ناجوانمردانه‌ترین و فجیع‌ترین شکلی کشتند. زن و فرزندش را به اسارت گرفتند، اموالش را غارت کردند. بر جنازه کشتگان اسب راندند. تاریخ سراغ ندارد که این‌گونه سبعانه و درنده‌خویانه با قومی با این منزلت برخوردکنند. حسین چه کرده‌بود؟ آیا تعالیم دینی در هر مذهبی چنین امری را برمی‌تابد یا نه؟ چه در نصوص شیعه چه در نصوص اهل سنت و اصولاً به لحاظ دینی آیا چنین مواجهه‌ای در مورد کسی ـ چه حسین چه غیرحسین ـ رواست؟

حسین یک مخالف سیاسی بود. اکنون با جزئیات بیشتر افعالی را که ایشان انجام داد بررسی‌می‌کنیم تا ببینیم هریک از کردار امام‌حسین به لحاظ حقوق و فقهی آیا جرم محسوب‌می‌شود؟ اگر بنا به قرائتی از قرائات و مذهبی از مذاهب جرم و معصیت شمرده‌می‌شود مجازات او چیست؟ و اگر غیرحسین هم چنین کرد به لحاظ حقوقی، فقهی، قرآنی، روایی یا دینی به او چه اطلاق می‌شود؟ عنوان او چیست؟ یعنی کسی که به شیوه حسین کاری را انجام بدهد به او چه می‌گویند؟

بی‌شک آن رژیمی که در مقابل حسین(ع) بود، یک رژیم کاملاً باطل بود. در هر رژیمی که خود را دینی و عادل می‌داند، چه ما او را دینی و عادل بدانیم چه

ندانیم، منطق مواجهه و مقابله با مخالفین سیاسی چگونه است؟ اگر صرفاً بگوییم که آن رژیم و نظامی که حسین‌بن‌علی(ع) با او مقابله کرد ناحق بود سخن درستی گفته‌ایم، اما می‌پرسیم؛ آیا شما در طول تاریخ نظامی سراغ دارید که خود را ناحق اعلام کرده‌باشد؟ بگردید، درطول تاریخ پس از اسلام یا در طول تاریخ پیش از اسلام تفحص کنید، در این کشور یا در هرکشور دیگر. در جامعه دینی یا در غیر جوامع دینی، من به یاد ندارم که هیچ حکومتی خود را باطل اعلام کرده‌باشد، خود را ناحق و ظالم دانسته‌باشد. درطول تاریخ حکومت‌ها خود را حق اعلام کردند، هیچ حکومتی نپذیرفته‌است که ظالمانه و باطل بوده‌است چه حکومت معاویه، چه حکومت یزید، چه حکومت اموی، عباسی و عثمانی و غیراز اینها درطول تاریخ حکومت‌هایی که واقعاً دینی، عادلانه و برحق بوده‌اند همچون حکومت امام‌علی‌علیه‌السّلام بسیار اندک بوده‌اند. پس صرف ادعای حکومت‌ها برای حقانیت کفایت نمی‌کند، ما ضابطه‌ای می‌خواهیم تا ببینم آیا حکومت‌ها حقند یا باطل.

این‌گونه هم نیست که همیشه یک حکومت صددرصد حق باشد، مثل حکومت امام‌علی‌علیه‌السّلام یا یک حکومت صددرصد باطل باشد مثل حکومت یزیدبن‌معاویه. درطول تاریخ حکومت‌ها معمولاً آمیزه‌ای از حق و باطل بوده‌اند. اشتباه غالب این است که مسائل را بسیار ساده می‌کنیم. همواره خود را حق مطلق می‌بینیم، و طرف مقابل خود را باطل مطلق فرض می‌کنیم. همانطور که من می‌توانم خود را حسینی بدانم کسی غیر از من فکر می‌کند نیز می‌تواند خود را حسینی بداند و جناح مقابل خودش را یزیدی اعلام کند. این تطبیق قرائت‌ها و انطباق‌ها دوسویه است، شمشیر دولب است، نوعاً فارغ از صدر اسلام همواره حق و باطل به فرموده نهج‌البلاغه ممزوج شده‌اند، و دشواری شناخت حق و باطل دقیقاً در همین نکته نهفته است. هیچ‌وقت حق به شکل سره و خالص و باطل به شکل خالص و کاملاً ناب مطرح نیستند. حق و باطل درهم‌آمیخته است.

آیا دین و اخلاق حداقل حقوقی، برای مخالف سیاسی پیش‌بینی کرده‌است، که هرحکومت ـ چه حق چه باطل ـ خود را ملزم به رعایت آن حداقل بداند؟ آن حداقل حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی چیست؟ این سؤال اهمیت فراوان دارد. به‌خاطر این که علی‌رغم این که ما همواره مدعی هستیم که حقیم، اما اکثر حکومت‌ها درطول تاریخ متأسفانه ناحق بوده‌اند.

باتوجه به این که در اکثر قریب‌به اتفاق سالیان پس از عاشورا حاکمیت ناحق و ظالم برسر کار بوده‌است، پس سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی سؤال هرروز و هرجای ما بوده و هست، نه سؤال یک روز و یک زمان و مکان خاص.

یکی از سؤال‌های زنده عاشورا و کربلا سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی است. اگر این حداقل مشخص باشد در آن‌صورت می‌توانیم بگوییم چرا این حقوق در مورد سیدالشهدا(ع) رعایت نشد. و در زمان‌های دیگر آیا این حقوق رعایت می‌شود یا نه؟ و این که صرفاً حکومت‌ها خود را برحق بدانند، آیا دلیل می‌شود هرکه با آن‌ها مخالفت کرد لزوماً کاملاً بر باطل باشد؟

کاری که امام‌حسین انجام داد دقیقاً کدام عنوان فقهی، حقوقی یا قرآنی بر آن تطبیق می‌کند؟ و در نتیجه حکومت وقت به چه دستاویزی متشبث شد تا توانست این جنایات را مرتکب شود؟ ما می‌خواهیم دو روش را درمقابل هم با یکدیگر مقایسه بکنیم. آن دو روش عبارتست از: روش اموی برخورد با مخالف سیاسی و روش علوی یا روش حسینی یا روش اهل بیت در مواجهه با مخالف سیاسی. امیرالمؤمنین(ع) با مخالفین سیاسی خودش با افرادی که به‌عنوان برانداز در زمان او فعالیت می‌کردند چگونه برخوردکرد. دقیقاً در زمان امویان امام‌حسین‌علیه‌السلام در عرف ادبیات سیاسی یک ناراضی متنفذ محسوب‌می‌شود، یک مخالف سیاسی، کسی که از بیعت خلیفهٔ وقت سرباز زده‌است امویان با این مخالف سیاسی چگونه برخورد کردند؟ آن‌وقت می‌توانیم قضاوت بکنیم. منطق هرکدام را با همدیگر مقایسه بکنیم و ببینیم قرآن‌کریم در این زمینه چه فرموده‌است.

اولین پاسخی که به ذهن ما متبادر می‌شود این است که بگوییم امام‌حسین(ع) نهی از منکر کرد. امام(ع) آمر به معروف و ناهی ازمنکر بود و می‌خواست انحرافات جامعه فاسد آن‌روز را اصلاح کند. این پاسخ دوستداران حسین(ع) است. اما حاکمان آن‌روز که آن افعال شنیع را انجام دادند نه حسین را مصلح می‌دانستند نه کار او را امربه معروف و نهی‌ازمنکر می‌شمردند. راستی اگر فعل واحدی را گروهی اصلاح بدانند و گروهی دیگر اضلال و افساد بدانند چه باید کرد؟ دین چه راه‌حلی را ارائه کرده‌است؟

دومین پاسخ به سؤال از ابعاد حقوقی فعل حسینی «محاربه» است. محارب به لحاظ لغوی یعنی کسی که به جنگ برخیزد. آیا حکومت اموی حسین‌بن‌علی را محارب می‌دانست، اگر محارب می دانست چه می‌توانست در مورد او انجام‌دهد؟

پاسخ سوم به سؤال یادشده «بغی» است. آیا امویان حسین‌بن‌علی را باغی می‌دانستند؟ بغی یعنی سرکشی. یک واژه دینی است که در قرآن‌کریم هم به‌کار رفته‌است. اگر حسین را باغی قلمداد می‌کردند دین چه مجازاتی برای او قرار داده‌است.

پس حداقل ما سه واژه را با همدیگر بررسی خواهیم‌کرد. محارب، باغی و

ناهی از منکر، این سه عنوان چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

۲. حق بیعت نکردن با حکومت

امام‌حسین بیش از همه خود نهضتش را به بلیغ‌ترین شیوه معرفی کرده. توضیح داده، تبلیغ کرده که من چه می‌گویم، چه می‌خواهم، زیباترین عبارتی که امام(ع) درمورد معرفی خودش به‌کاربرده زمانی است که مقدمات نهضت درحال تکوین است. رجب سال ۶۰ زمانی که معاویه می‌میرد و یزید به قدرت می‌رسد. در صلح‌نامه‌ای که بین امام‌حسن‌مجتبی‌علیه‌السّلام و معاویه‌بن‌ابی‌سفیان منعقد شده‌بود این شرط آمده‌بود که معاویه حق ندارد برای بعد از خود کسی را جانشین تعیین کند بلکه مردم تکلیف جانشین را تعیین خواهندکرد. معاویه این شرط را نقض کرده‌است. برای اولین‌بار در طول تاریخ اسلام خلیفه‌ای فرزند خود را به‌عنوان خلیفه بعدی نصب کرده‌است. یعنی به شکل سلطنت موروثی. پس اولاً این که مطابق رسم آن روز جهان اسلام می‌باید در صورتی که نصی از جانب خدا و رسول نرسیده‌بود به رأی مردم یا حداقل رأی مهاجرین و انصار، رأی اهل حل و عقد مراجعه می‌کرد. معاویه این نکته را زیرپا گذاشت. ثانیاً نیامده فردی را انتخاب کند که فی‌الجمله تدینی، فضلی، صلاحیتی داشته‌باشد، آمده فرزند ناسالم خودش را بر جامعه تحمیل‌کرده و کوشش‌کرده برای او بیعت بگیرد. پیک به همه‌جا فرستاده که یزیدبن‌معاویه به قدرت رسیده و همه با او بیعت کنند. امام‌حسین در مدینه است.

شاخص‌های آن‌روز مدینه عبارتند از: حسین‌بن‌علی، عبدالله‌بن‌زبیر، عبدالله‌بن‌عمر، البته عبدالله‌بن‌عباس و محمدبن حنفیه هم هستند، اما اینها در رده بعدی قراردارند. لذا، یزید برای ولیدبن‌عتبه‌بن ابی‌سفیان والی مدینه نامه نوشته که شما بلافاصله تا این پیغام به دستت رسید از این سه نفر برای من که یزید باشم، بیعت بگیر. ولید به‌دنبال این سه‌نفر می‌فرستد، امام‌حسین و عبدالله‌بن‌زبیر در مسجد هستند که پیک والی مدینه به نزد آن‌ها می‌رسد. عبدالله‌بن زبیر که فرد قدرت‌طلبی است از حسین‌بن‌علی(ع) می‌پرسد: فکر می‌کنی برای چه ما را خواسته‌اند امام پیش‌بینی می‌کند، احتمالاً بزرگشان، از دنیا رفته‌است و ما را برای بیعت می‌خواهند. می‌گوید چه بکنیم؟ هردو شبانه به دارالخلافه می‌روند تا جویای حال شوند. مسئله بیعت با آن‌ها درمیان گذاشته می‌شود. امام‌حسین زیرکانه می‌فرماید: مثل منی شب بیعت نمی‌کند. بیعت شبانه و پنهانی که ارزشی ندارد. بیعت می‌باید علنی، در مسجد، مقابل چشم مردم باشد. ببینیم تا صبح چه اتفاقی

می‌افتد. مروان‌بن‌حکم که فرد بدسابقهٔ روباه صفتی است بلافاصله به ولیدبن‌عتبه می‌گوید که اگر آنان را رها بکنی برنمی‌گردند. اگر امشب از آن‌ها بیعت گرفتی، گرفتی والا دیگر نمی‌توانی از آن‌ها بیعت بگیری. امام می‌شنود. این جمله جرقه قیام عاشوراست: «مثلی لایبایع مثله»، مثل من با مثل یزید بیعت نمی‌کند. مثل من، کسی که از اهل بیت است، افضل خلائق است. اصلح اولاد آدم است با مثل یزید که فردی است فاسق، فاجر و ظالم بیعت نمی‌کند. قضیه ادامه پیدا می‌کند.

اولین سؤال این است. آیا در یک حکومت دینی بیعت‌کردن با خلیفه، بیعت‌کردن با حاکم الزامی است یا نه؟ اگر فردی بیعت نکرد با او چه باید کرد؟ آیا بیعت‌نکردن معصیت است؟ آیا بیعت‌نکردن جرم است؟ بین معصیت و جرم فرق است، یکی نیستند. چیزی ممکن است معصیت باشد، اما جرم نباشد. معصیت آن است که عقاب اخروی داشته‌باشد. جرم آن است که مجازات دنیوی در پی داشته‌باشد. اگر حاکم برحق باشد، فردی که با او بیعت نکرده‌باشد قطعاً معصیت کرده‌است. در آخرت سزای عمل خودش را خواهد دید. اما آن‌چه که ما به لحاظ حقوقی دنبالش هستیم این است که آیا بیعت‌نکردن با حاکم، بیعت‌نکردن با خلیفه جرم است؟ واضح است که هر گناهی جرم نیست، لذا حد و تعزیر شرعی شامل بعضی معاصی است نه همه معاصی. حسین اولین قدمی که برداشت این بود که با یزید بیعت نکرد. درحالی که سیدالشهداء ده‌سال در زمان معاویه زندگی کرد. امام‌حسین عهدی را که برادرش امام‌حسن‌مجتبی با معاویه‌بن ابی‌سفیان بسته بود رعایت کرد. اما با یزید عهدی نبسته است، بیعتی نکرده‌است تا مجبور باشد آن‌را رعایت بکند.

پس نخستین سؤال در حقوق مخالف سیاسی این است که آیا بیعت‌کردن و پذیرش حاکمیت دینی الزامی است؟ اگر کسی نپذیرفت جرم است یا نه؟

اگر حاکم برحق باشد مانند امام‌علی‌ابن‌ابیطالب، بیعت‌نکردن با او، معصیت است. اما بسنجیم که آیا علی بیعت‌نکردن با خود را جرم می‌دانست و مجازات می‌کرد؟ در زمان معاویه، آیا بیعت‌نکردن با حاکم اموی جرم بود یا نه؟ دو منطق در مقابل هم صف‌آرایی می‌کند. منطق علوی می‌گوید مردم آزادند، می‌خواهند بیعت کنند، می‌خواهند بیعت نکنند. اگر بیعت کردند، به فضائل آن حکومت نائل خواهند شد، از برکاتش استفاده خواهندکرد، در آخرت هم مستوجب ثواب خواهندبود، اما اگر بیعت نکردند، خودشان محروم می‌شوند، اما هرگز تاریخ سراغ ندارد، علی و فرزندانش، احدی را به بیعت مجبور کرده‌باشند، تاریخ سراغ ندارد که کسانی که با علی بیعت نکرده‌اند درهمی از حقوقشان از بیت‌المال کسر

شده‌باشد. آیا سراغ دارید که آن‌ها که با علی‌بن‌ابی‌طالب بیعت نکردند به زندان رفته‌باشند؟ نام ببرید. بزرگان ما در تاریخ‌های دقیق خودشان وقایع آن عصر را ثبت کرده‌اند.

بزرگترین متکلم و فقیه امامی، ابن‌المعلم، فخر شیعه جناب شیخ مفید متوفای ۴۱۳ چندین کتاب درمورد مسائل امیرالمؤمنین(ع) نوشته‌است، یکی کتاب جمل، دربارهٔ جنگ جمل، دیگری کتاب النصرة لسیدالعترة، یعنی نصرت و یاری سید عترت که امیرالمؤمنین باشد. او نام کسانی را که بیعت کردند که بسیار فراوانند آورده‌است. تمام مهاجرین و انصار هستند که بیعت کردند، در صدرشان طلحه، زبیر و دیگران، و آن افرادی را هم که بیعت نکردند ذکرکرده است: عبدالله‌بن‌عمر، اسامه‌بن‌زید، حسان‌بن‌ثابت، سعدبن‌ابی‌وقاص، زیدبن‌ثابت، مغیره‌بن‌شعبه، محمدبن مسلمه اینها به مرگ طبیعی مرده‌اند. هیچ‌کدام از این افرادی که با علی بیعت نکردند، با هیچ سختی در زمان امیرالمؤمنین مواجه نشدند. حقوقشان از بیت‌المال قطع نشد. یعنی عیناً مثل بقیه مردم. این، منطق علوی است. درطرف مقابل معاویه با حجربن‌عدی و عمربن‌حمق چه کرد؟ هردو را به دار آویخت.

حسین‌بن‌علی در زمان یزیدبن‌معاویه به بیعت مجبور می‌شود. چرا امام‌حسین از مدینه می‌گریزد؟ برای اینکه می‌بیند اگر در مدینه بماند او را به بیعت مجبور می‌کنند. منطق اموی، مخالفت در بیعت را برنمی‌تابد. از دیدگاه اموی هرکسی که در جامعه زندگی می‌کند مجبور است که با حاکمیت از در اطاعت دربیاید. یعنی امویان مخالف سیاسی را برنمی‌تابند و مردم را بین نوکری و خروج، بین ذلت و قیام وادار به انتخاب می‌کنند. درحالی که منطق علوی به صراحت اعلام می‌کرد: می‌توانی در جامعه من زندگی بکنی، اما مرا هم قبول نداشته‌باشی. این که من و تو امروز به یاعلی گفتن خودمان افتخار می‌کنیم و معتقدیم آزادی سیاسی که در جامعه علوی بوده‌است بی‌سابقه و کم‌نظیر بوده به‌واسطه این امور است. در زمانی علی‌بن‌ابیطالب(ع) حق مخالفت سیاسی را به‌رسمیت می‌شناخت که در هیچ جای دنیا چنین کرامتی مشاهده نمی‌شد.

وقتی که مروان‌بن‌حکم به ولیدبن‌عتبه می‌گوید اگر بیعت نکردند گردنشان‌را قطع کند، امام‌حسین می‌فرماید: «انّالله وانّا الیه راجعون و علی‌الاسلام السلام، اذقدبلیت‌الامه براع مثل یزید» استرجاع می‌فرماید. استرجاع، انّالله وانّا الیه راجعون، متعلق به زمانی است که مصیبت عظمای اتفاق افتاده‌باشد. حاکمیتی مثل یزید برای اسلام یک مصیبت عظماست. باید فاتحه اسلام را خواند. چرا؟ زیرا امت مبتلا شده‌است به راعی، چوپان و حاکمی همچون یزیدبن‌معاویه. صریحاً ذکر می‌کند

من بیعت نمی‌کنم. من حاضر به دست‌دادن با حاکمیت مانند یزید نیستم. محمدبن‌حنفیه از برادران امام‌حسین است. فردی است صادق و پاک‌نهاد، او به امام توصیه می‌کند که این راه عاقبت خوشی نخواهدداشت، بمان، امام نکته‌ای را تذکر می‌دهد که در بحث ما نهایت اهمیت را دارد. می‌فرماید: «یااخی، واللـه لو لم یکن فی‌الدنیا ملجأ و لامأوی لما بایعت یزیداً» به خدا قسم اگر در دنیا هیچ ملجأ و مأوا و پناهگاهی پیدا نکنم، با یزید بیعت نمی‌کنم. یعنی از ابتدا مشخص است که چه در مدینه باشد چه نباشد هرجا باشد امام به این نتیجه رسیده‌است. باید نشان بدهد که اسلام واقعی با این شیوه نمی‌تواند کناربیاید. وقتی می‌خواهد از مدینه خارج شود و به مکه برود، آن‌زمان، زمان حج است. امام حج به‌جا نیاورده مناسک را، از نیمه رها می‌کند و به سمت عراق رهسپار می‌شود.

قبل ازمهاجرت به عراق امام‌حسین وصیتی به محمدبن‌حنفیه نوشته‌است که این وصیت تابلو اهداف حسینی است. متن وصیت این است: «انّی لَمْ اخرج بطراً ولااشراً ولامفسداً ولاظالما» من خروج نکردم برای خوشگذَرانی خودخواهی. مسأله، مسأله شخصی نیست. من با یزید عداوت شخصی ندارم. من برای افساد یا برای ظلم هم خروج نکردم. «انماً خرجت لطلب‌الاصلاح فی امـة جدی»، من می‌خواهم امت جدم پیامبر را اصلاح کنم. حسین اصلاح‌طلب بود. هرچند اصلاح‌طلبی که ما امروز به‌عنوان روش به‌کارمی‌بریم مقابل روش انقلابی و خشن است. یعنی اتخاذ راه‌های مسالمت‌آمیز و قانونی برای پاک‌کردن جامعه از استبداد و خودکامگی در مقابل روش‌های خشن و راه‌های زورمدارانه اصلاحی که امام‌حسین ذکر می‌کند اصلاح به معنای عامش است. من احساس می‌کنم که جامعه دینی منحرف شده‌است. جامعه فاسد شده‌است. جامعه از آن صراطی که پیامبر تعیین‌کرده، کنار کشیده‌است، آمده‌ام که جامعه را به سرجای خودش برگردانم، به این معنا همه پیامبران اصلاح‌طلب بودند. «ارید ان امر بالمعروف و انهی عن‌المنکر». می‌خواهم امر به‌معروف و نهی ازمنکر بکنم. چه منکری اتفاق افتاده‌است؟ ظلم، تجاوز به حقوق مردم، حاکم دینی فسق وفجور می‌کند، شراب می‌خورد، لهوولعب می‌کند، اما بالاتر از آن، یزید حقوق مردم را رعایت نمی‌کند. به جان ومال وناموس وآبروی مردم تجاوز می‌کند. لذا من می‌خواهم این منکر بزرگ را از جامعه حذف بکنم. «ارید ان امربالمعروف و انهی عن‌المنکر و اسیر بسیرة جدی و ابی علی‌ابن‌ابیطالب». می‌خواهم به روش جد و پدرم علی‌ابن‌ابیطالب سیر کنم. یعنی در این پنجاه‌سال این شیوه‌ها منتفی شده، عملاً منسوخ شده، شیوه علی دیگر رعایت نمی‌شود، شیوه پیامبر فراموش شده من می‌خواهم آن شیوه‌ها را

برپا دارم.

اما به‌تدریج خلافت نبوی به سلطنت اموی تبدیل شد. باید کسی مانند حسین برخیزد اعلام بدارد که این خلافت، آن خلافت ساده و بی‌ریای پیامبر نیست. وقتی که پیامبر در جمعی نشسته بود و فردی که پیامبر را نمی‌شناخت وارد می‌شد می‌گفت کدامتان محمدبن‌عبدالله(ص) هستید؟ این‌گونه نبود که پیامبر وجه مشخص و متمایزی از بقیه داشته‌باشد. حالا خلیفه در کاخ می‌نشیند. دربان دارد. قراول و یساول دارد. اینها کجا، روش پیامبر کجا؟ حسین(ع) آمده‌است تا این شیوه را از جامعه حذف بکند. امام‌حسین در نامه‌ای برای اهل بصره می‌نویسد: «انا ادعوکم الی کتاب‌الله و سنة نبیه، فان‌السنة قد امیتت والبدعة قد احییت» من شما را به کتاب خدا و روش پیامبر دعوت می‌کنم. سنت مرده‌است و بدعت احیا شده‌است. یعنی در جامعه‌ای که آن روز حسین زندگی می‌کرد به منکر امر می‌شد و از معروف نهی می‌شد. احیای بدعت، کشتن سنت و روش‌های پیامبر، شیوه زمامداری پیامبر مرده‌است، باید برایش فاتحه خواند و در مقابلش بدعت‌ها، امور خلاف سنت پیامبر زنده شده‌است. پس قضیه اول این بود که امام بیعت نکرد. در روش اموی، بیعت‌نکردن جرم است. فارغ از معصیت، او کاری به آخرت ندارد. به آخرت اعتقادی هم ندارد. حسین بیعت نکرده‌است. باید با او برخورد کرد.

۳. اجابت دعوت ناراضیان برای تغییر حاکم ظالم

اما چرا امام(ع) از مکه بیرون می‌آید؟ یک قضیه دومی است. در اینجا اهل کوفه، که فراوان شنیده‌اید، برای حسین‌بن‌علی نامه می‌نویسند، تعداد نامه‌ها هم بسیار زیاد است و امام‌حسین را به شهر خودشان دعوت می‌کنند. می‌گویند ما نیز خلافت یزیدبن‌معاویه را قبول نداریم. ما رهبر می‌خواهیم. تو رهبر ما باش. ما در رکاب تو با یزید خواهیم جنگید. عبدالله‌بن‌عباس امام را برحذر می‌دارد که اینان به پدر و برادر تو خیانت کردند، به تو نیز وفا نخواهندکرد، لذا امام مسلم‌بن‌عقیل را می‌فرستد تا بیازماید آیا مضمون این نامه‌ها صحت دارد یا نه؟ در مرحله اول که مسلم امکان نوشتن برایش هست به امام‌حسین می‌نویسد، بله، من آمده‌ام اینجا افرادی که پشت سرمن به نماز ایستادند چندهزارنفر هستند. امام از این به‌بعد در قالب کسی که از او دعوت کرده‌اند تا به‌جای خلیفه مسلمین حکومت را به‌دست بگیرد دارد اقدام می‌کند. فی‌الواقع نامه‌هایی به‌دست او رسیده‌است که در عرف سیاسی دعوت به خروج علیه حاکمیت و دعوت به براندازی محسوب می‌شد پس مرحله اول بیعت‌نکردن بود. اما مرحله دوم فی‌الواقع تغییر خلیفه وقت است و

عوض‌کردن او واینکه فرد صالحی به‌جای این فرد فاسد به تخت بنشیند.

حکومت‌ها اقدام برای تغییر خود را تحمل نمی‌کنند و علیه آن‌ها که خروج کرده‌اند اقدام می‌کنند، اما چه اقدامی؟ اگر تحمل نمی‌کند و این را جرم می‌شمارد چگونه با او برخورد می‌کند؟ پس مرحله دوم کار حسین‌بن‌علی دقیقاً شورشگری است. قیام است. قیام علیه حاکمیت وقت. در مرحله دوم علاوه‌براینکه با خلیفه فاسد بیعت نکرده‌است افرادی با او بیعت کرده‌اند تا او حاکم جهان اسلام گردد. یزیدبن‌معاویه هم آنجا نشسته‌است. همچنان که این نامه‌ها به دست حسین می‌رسد، جاسوس دارد، می‌فهمد که این نامه‌ها درحال رفت‌وآمد است و برخی از کسانی که این نامه‌ها را می‌نوشتند نامه مشابهی هم برای یزید نوشتند یعنی کوفیان دورو، بخشی از آنان این‌گونه بودند. هم این نامه را امضا کردند، هم نامه مقابلش را. که اگر حسین پیروز شد با او باشند، اگر یزید هم پیروزشد، نانی هم از آنجا به‌دست‌آورند. اما در جواب اهل مکه، وقتی که حاکم مکه از او دعوت می‌کند که «بمان و به عراق نرو» جمله دیگری در معرفی نهضت خودش می‌گوید که در بحث ما دخیل است. «ماالامام الّاالعامل بکتاب‌اللـه والآخذ بالقسط و الدائن بالحق و الحابس نفسه علی ذات‌اللـه» حاکم را معرفی می‌کند. حاکم اسلامی این صفات را باید داشته‌باشد. عامل به کتاب خدا باشد. به قرآن عمل کند. دوم به قسط و عدالت بین مردم عمل بکند. حق هرکسی را به او بازگرداند به حقوق احدی تجاوز نکند. سوم، حق و حقیقت مدار دینداری و محوراعمال او باشد و نکته چهارم پاکیزه و مهذب باشد. نفسش را در راه خدا حبس کرده‌باشد. شح‌نفس نداشته‌باشد. کینه شخصی با کسی نداشته‌باشد. شهوت نداشته‌باشد. تقواداشتن یعنی ترمزداشتن. عرب به ترمز می‌گوید وقّایه. کسی که تقوا دارد وقتی با گناه مواجه می‌شود ترمز می‌کند او کسی است که گناه نمی‌کند. گرد گناه نمی‌چرخد. این جوابی است که به آن افراد می‌دهد.

پس امام‌حسین در مرحله دوم اقدامش یک شورشگر است. سؤال این است: اگر کسی همچون حسین‌بن‌علی علیه حاکمیت وقت اقدام کرد، با توجه به اینکه هنوز حسین دست به سلاح هم نبرده‌است، صرفاً افرادی او را دعوت کرده‌اند و او این دعوت را اجابت کرده‌است با او چه باید کرد؟ قرآن چه می‌فرماید؟ فقه چه می‌گوید؟ آیا صرف اینکه از فردی دعوت کرده‌باشند و آن فرد این دعوت را پذیرفته باشد، بدون اینکه در جامعه ارعابی ایجاد شده‌باشد، امنیت ازبین رفته باشد، کسی کشته شده‌باشد، آیا این جرم محسوب‌می‌شود، تا زمانی که امام‌حسین در مکه است و به‌سمت عراق رهسپار می‌شود هیچ اقدام نظامی انجام نداده‌است.

اگر بگوییم سلاح دارد، بله، همه افراد آن روز سلاح دارند، سلاح‌داشتن آن روز امری عادی است. مهم این است که آیا از این سلاح استفاده‌کرده یا نه؟ حسین تا زمانی که به عراق نرسیده هرگز دست به اسلحه نبرده‌است. اگر با منطق علوی بررسی کنیم، آیا این فعل، جرم محسوب‌می‌شود یا نه؟ برگردیم به زمان امام‌علی، ببینیم کسانی که علیه امیرالمؤمنین(ع) اقدام کردند، نه‌تنها بیعت علی را نپذیرفتند. بلکه روانه بصره شدند، مثل طلحه، زبیر، ام‌المؤمنین عایشه و بعد مرحله بعدی مانند معاویه، مرحله سوم مثل خوارج نهروان، این سه گروه که ناکثین و قاسطین و مارقین باشند و درچهارسال ونیم زمانی که امیرالمؤمنین زمام جامعه را به‌دست داشت، به سه جنگ خانگی علیه او اقدام کردند، اینها به زبان قرآنی چه گفته می‌شوند؟ یعنی کاری که اصحاب جمل، اصحاب نهروان و اصحاب صفین کردند، به زبان دینی به آن چه گفته‌می‌شد؟ این‌ها کسانی بودند که علیه حاکمیت وقت قیام کردند، شورش کردند. قرآن و فقه این‌ها را «باغی» می‌نامد.

۴. بغی و براندازی

بغی به معنای تجاوز است. باغی یعنی سرکش، متجاوز. باغی به زبان فقهی یعنی کسی که علیه حاکمیت وقت شورش می‌کند. بیعت را نمی‌پذیرد. مالیات نمی‌پردازد و علیه نظام موجود قیام می‌کند. با سلاح علیه حاکمیت خروج می‌کند. مسلحانه علیه حاکمیت وقت اقدام می‌کند. کاری که طلحه و زبیر در جمل کردند بغی بود. کاری که معاویه علیه حاکمیت امیرالمؤمنین(ع)انجام داد بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. پس هرسه گروه باغی محسوب می‌شوند. فقها برای مجازات باغی شرایطی ذکر کرده‌اند. این بحث بسیار مهم است می‌باید ابتدا با باغیان محاجّه کرد، احتجاج کرد، بحث کرد، برای مجاب‌کردن آن‌ها کوشش کرد. چه در واقعهٔ جمل، چه در جریان صفین. نامه‌های متعدد امام به معاویه در نهج‌البلاغه آمده‌است تا تمام بهانه‌های واهی وی را با استدلال روشن و جهت قوی نقش برآب کند. خون عثمان را در آن زمان معاویه بهانه کرده‌بود. امام‌علی تذکر می‌دهد من از عثمان دفاع کردم. من هرگز به قتل عثمان راضی نبودم. تو در آن زمان که می‌توانستی کاری بکنی چرا نکردی؟

اولین قدم برای مقابله با بغات کار فکری‌کردن است. چون باغی کسی است که ظاهراً یا واقعاً بنابرتأویل، بنابر شبهه، به زبان امروزی بنابر یک تئوری خاص با حاکمیت مخالفت می‌کرد. فرق باغی با محارب در همین است که سلب امنیت

مردم می‌کند، هیچ تئوری و شبهه و نظریه‌ای هم پشت سرش نخوابیده. دنبال نفع شخصی، دزدی و راهزنی است، سارق و راهزن مسلح به زبان فقهی قرآنی محارب محسوب‌می‌شود. پس محارب علیه امنیت مردم برای نفع شخصی اقدام مسلحانه کرده نه علیه حاکمیت براساس یک نظریه سیاسی. اما اگر کسی بر مبنای یک نظریه سیاسی ولو باطل با حاکمیت وقت مقابله کرد این فرد باغی محسوب می‌شد. پس باغی با محارب متفاوت است. طلحه و زبیر مسلمان بودند، معاویه و سپاه شام مسلمان بودند، شهادتین گفته‌بودند. نهروانی‌ها، خوارج هم مسلمان متعبد و خشکه‌مقدس بودند. بنابراین هرسه گروه مسلمان محسوب می‌شوند. با همه اینها حاکمیت علی را نمی‌پذیرند. علی اولین کاری که می‌کند احتجاج‌کردن است. بحث‌کردن و کوشش برای قانع‌کردن است. زمانی جنگ آغاز می‌شود که این مرحله به پایان برسد. یعنی ببیند که دیگر مسأله با بحث و سخن و گفت‌وگو حل نمی‌شود.

دربرابر بغات هرگز حاکم حق ندارد جنگ را آغاز کند. لذا علی در هیچ زمانی آغازکننده جنگ نبود. نه در جمل، نه در صفین، نه در نهروان، معنی این حکم آن است که مادامی که جریانی علیه حاکمیت اقدام مسلحانه نکرده، حکومت دینی حق ندارد علیه آن دست به سلاح ببرد و اقدام نظامی انجام دهد. مقایسه بکنید با جریان کربلا. اگر حسین‌بن‌علی از دید حاکمیت منحرف وقت باغی بود حاکمیت حق نداشت جنگ را آغاز کند. این حکمی است که امام‌علی کاملاً رعایت کرد و این درس را برای همه حکومت‌های دینی باقی گذاشت: تا باغی دست به سلاح نبرده‌است علیه او اقدام نظامی نخواهدکرد. این‌ها از سر اخلاق نیست. این‌ها قاعده الزامی فقهی ماست. تو حق نداری به آن‌ها حمله بکنی. آن‌ها باید حمله را آغاز کنند. تو فقط دفاع می‌کنی. تو از حاکمیت دینی دفاع می‌کنی. نه اینکه به مخالفان هجوم می‌آوری. لذا علی‌بن‌ابیطالب در هیچ‌یک از جنگ‌های سه‌گانه حمله را آغاز نکرد. وقتی هم اصحاب می‌خواستند شروع کنند می‌فرمود ما دفاع خواهیم‌کرد، بگذار آن‌ها شروع کنند. چه در جمل، چه در صفین، چه در نهروان.

نکته بعدی اینکه باغی هرکسی نیست. باغی کسی است که مقرّی داشته‌باشد. این مقر خارج از دسترس حاکمیت باشد در یک غار یا کوهستان یا در یک جنگل، یک پادگانی جایی باشد که نظام نتواند به سادگی آن‌ها را تحت فرمان خودش دربیاورد. این افراد باید متعدد باشند یک فرد نمی‌تواند بغی بورزد. حتماً اجتماع می‌خواهد. گروه می‌خواهد، تشکیلات می‌خواهد. پس باغی، یک تشکیلاتی است که مسلحانه علیه حاکمیت وقت خروج می‌کند. لذا اگر کسی صرفاً سخنرانی کند،

یا در انتقاد از حاکمیت بنویسد باغی محسوب نمی‌شود.

باغی کسی است که با سلاح علیه حاکمیت وقت بنابر یک تئوری سیاسی قیام کرده‌باشد، این را در فقه می‌گویند «اهل‌الریبه» باشد «اهل‌التأویل» باشد نظریه‌ای پشت‌سر این مسأله خوابیده‌باشد، پس باغی به صحنه سیاست و حکومت نظر دارد و با تشکیلات و نظریه و سلاح برای تغییر آن اقدام می‌کند، اما محارب به صحنه امنیت و جان و مال و ناموس مردم چشم‌دوخته و فردی یا جمعی با سلاح برای نفع شخصی اقدام می‌کند. باغی نوعی مجرم سیاسی است اما محارب نه. باغی کسی است که می‌خواهد حاکمیت وقت را مسلحانه عوض کند، یک نظریه دارد. ممکن است هم دستش به خون کسی آغشته نشود، ممکن است هم بشود. خوارج نهروان چنین کردند، فراوان امنیت جامعه را هم برهم زدند. افراد فراوان بی‌گناهی را هم کشتند.

آیا ضوابط باغی از دیدگاه حاکمیت بر حسین‌بن‌علی(ع) صدق می‌کند؟ آیا کاروان حسین مقری داشت؟ صرفاً از شهر دور می‌شد. خارج از شهر بود. اما هیچ مقر خاصی نداشت. تعداد اطرافیانش هم به لحاظ کمی درحدی نبود که تهدیدی جدی به‌حساب آید. هفتاد و چند نفر در مقابل چند هزارنفر خطر آن‌چنانی محسوب نمی‌شود. اما حسین محبوب بود، پشتوانه جدی مردمی داشت. لذا حاکمیت وقت به‌شدت از او می‌ترسید. حاکمیت‌های فاقد پشتوانهٔ مردمی از هر شخصیت محبوب مردمی واهمه دارند و به‌دنبال فرصت می‌گردند تا چنین شخصیتی را از سر راه بردارند. شخصیت محبوب جانشین احتمالی است، پس نباید باشد. با اینکه امام‌حسین را ناهی ازمنکر می‌دانیم، فرض می‌کنیم از دیدگاه حاکمیت وقت بر حسین‌بن‌علی باغی تطبیق می‌کند. مجازات بغی در قرآن چیست؟ این نکته خیلی مهمی است. کسی که مسلحانه با تشکیلات علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌باشد با او چه باید کرد؟ باید بعد از احتجاج به‌شیوه تدافعی جنگید. جنگ تا زمانی ادامه پیدا می‌کند، که آن افراد تشکیلاتشان متلاشی شود، پس هدف قتل افراد نیست. صرفاً متلاشی‌شدن آن تشکیلاتی است که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌باشد، اگر در میدان جنگ اتفاقاً کشته‌شدند که هیچ، اما اگر غائله بدون کشتن پایان می‌یابد، باید چنین کرد، لذا حکم اعدام باغی خارج از میدان جنگ به‌عنوان حد شرعی نداریم. اگر تشکیلات شورشیان متلاشی شده‌باشد اسیران را نباید کشت و فراری‌ها را نباید دنبال کرد، مجروحین را نباید کشت و در هرصورت به زنان، کودکان، سالمندان نباید تعرضی شود، رقیت و بردگی در اینجا معنی ندارد. هرگز آتش‌زدن خیمه و خانه، باغ، آب را مسموم‌کردن اجازه داده

نشده‌است. اموال بغات به غارت نمی‌رود. اموال آنان محترم است. چون این‌ها مسلمانند. در جریان جنگ جمل اصحاب می‌پنداشتند زنان باقیمانده از رقیب کنیز محسوب می‌شوند. علی برافروخته گفت: عایشه کنیز کدامیک از شما خواهدبود. همه سرهایشان را پایین انداختند و کنار رفتند. این افراد مسلمانند، در بغی دوطرف مسلمانند، لذا نه مالشان از مالکیت می‌افتد، نه زنان و کودکانشان به کنیزی و بردگی برده می‌شوند و نه نسبت به افرادشان تعرضی می‌شود. صرفاً تشکیلاتشان متلاشی می‌شود. نه برای آن‌ها حکم اعدام خارج از میدان جنگ به‌عنوان حد شرعی پیش‌بینی شده، اگر در جنگ کشته‌شدند، که هیچ، اما خارج از میدان جنگ قران، فقه و احکام ما پیش‌بینی نکرده‌است که افرادی که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌اند، اعدام شوند، به‌صرف اینکه خروج کرده‌باشند.

در قرآن‌کریم بحث بغی در سوره مبارکه حجرات آیه نهم مطرح‌شده‌است:

«و انّ طائفَتان منَ‌الْمُؤمنینَ اقْتَتَلوا، فَاَصْلَحوا بَینَهُما، فَان بَغَتْ احْداهُما عَلَی‌الْاُخْرَی، فَقَاتلُوا الَّتی تبغی، حتی تفیء الی امرالله فان فائَت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا، انّ‌الله یحب‌المقسطین» اگر دو طایفه از مسلمانان (بغی اقدام یک گروه در جامعه اسلامی علیه گروه دیگر است) دو گروه ایمانی باهم قتال و معارضه کردند، باهم جنگیدند، مسلمانان موظفند بین آن‌دو مصالحه کنند. به استدلاهای طرفین گوش فرادهند و فساد را به‌نحو مقتضی اصلاح کنند. اولین وظیفه در جامعه اسلامی اگر نزاعی بین دو گروه ایمانی مشاهده‌شد اصلاح است. اگر یکی از این دو گروه نسبت به دیگری تجاوزکرد مسلمانان باید به کمک آن مظلوم علیه ظالم وارد جنگ بشوند. تا کی، تا چه زمانی باید با او بجنگیم، «حتی تفیء الی امرالله». با متجاوزان می‌جنگید تا اینکه به حکم خدا برگردند. فیء یعنی برگشت. یعنی تا زمانی که این‌ها برنگشتند با این‌ها می‌جنگید اگر برگشتند، آن‌وقت به عدالت به قضاوت خواهیدپرداخت. علت بغی و تجاوز چه‌بوده، آیا کسی به ناحق کشته‌شده، آیا مالی به‌سرقت رفته؟ خون‌های به ناحق ریخته شده قصاص می‌شود، اموالی که غارت شده جبران می‌شود، اما صرف خروج حکم اعدام ندارد. چنین حدی در شرع پیش‌بینی نشده‌است. تمام این‌ها به عدل مورد قضاوت قرارگیرد. قسط و عدالت پیشه کنید و خدا عادلان و دادگران را دوست می‌دارد.

اگر حسین‌بن‌علی را ناهی از منکر ندانیم و فرض کنیم ازدید حاکمیت باغی محسوب می‌شود، آیا وظایف قرآنی نسبت به وی رعایت شد؟ وظیفه مسلمانان آن روز چه‌بود؟ «فاصلحوا بینهما». می‌باید می‌آمدند و اصلاح می‌کردند. می‌پرسیدند از

این‌ها که چه می‌گویید؟ منطق حسین منطق علوی و محمدی است، منطق احیای دین بود. اما منطق یزید منطق زور و تغلب و سرکوب بود. آیا مسلمانان، نباید به این دو منطق توجه می‌کردند؟و به نفع حق و علیه باطل اقدام می‌کردند؟ اولین قدم اصلاح بود. وقتی سخن‌های طرفین را می‌شنیدند آن‌وقت مشخص می‌شد چه کسی تجاوز کرد؟ آیا حسین‌بن‌علی به کسی متعرض شد؟ حسین(ع) می‌گوید: من بیعت نمی‌کنم. گروهی از مردم مسلمان از من دعوت کردند. من به سوی دعوت‌کنندگانم رهسپارم. وقتی که حربن‌یزید جلوی قافلهٔ امام‌حسین را می‌گیرد امام می‌فرماید: که به من چهارهزار نامه نوشته‌اند این‌ها همراه من است، می‌گوید من از آن نامه‌ها خبری ندارم. حر قافلهٔ امام را متوقف کرد، اما دیگر امرای لشکر اموی تمامی ضوابط قرآنی را زیرپا گذاشتند. این لشکر اموی است که تجاوز کرده‌است نه لشکر امام‌حسین‌علیه‌السّلام. حسین دعوت شده‌است وقتی هم که دانست دعوت‌کنندگان دعوتشان را پس گرفته‌اند، گفت برمی‌گردم. با حسین کردند آن‌چه نباید می‌کردند. چه کسی می‌تواند از این اقدامات انجام‌شده برعلیه امام و خانواده و یارانش دفاع بکند؟

برای حسین‌بن‌علی به‌عنوان مخالف حاکمیت حداقل حقوق مخالف رعایت نشد. حسین‌بن‌علی شخصیتی است که تن به بیعت با حاکمیت ظالم وقت نداده و قصد پیوستن به هوادارانش را دارد. اگر حاکمیت صرفاً مانع از این پیوستن می‌شد، کفایت می‌کرد، چون حسین‌بن‌علی مقری خارج از سلطه حاکمیت وقت نداشت. هیچ اقدام مسلحانه‌ای نیز انجام نداده‌بود، به سپاهیان خلیفه نیز حمله نکرده‌بود. لذا قطعاً عنوان باغی بر او صدق نمی‌کند. حسین تجاوزکار نبود، این حاکمیت بود که علیه او تعرض آغاز کرد. سپاهیان اموی «فئه باغیه» محسوب می‌شدند، براساس ضوابط مسلم دینی یزید قطعاً باغی بود. درواقع حاکمیت اموی مخالف را تحمل نمی‌کرد. لذا بلافاصله عدم بیعت را به خروج تعبیر می‌کند و از اطاعت نکردن بغی نتیجه می‌گیرد و بر مخالف یورش می‌برد.

تأمل در آیه نشان‌می‌دهد که در قرآن‌کریم صریحاً از اقدام حاکمیت دینی علیه مخالفانش بحث نشده‌است، بحث از نزاع دو گروه مسلمان است، که بی‌شک شامل معارضه حاکمیت با مخالفانش نیز می‌شود. انگار خداوند تبارک و تعالی با حکمت بالغه خود پیش‌بینی کرده‌است که اکثر اوقات در جوامع بشری حکومت‌های ناحق برسر کار خواهندبود در آیه بحث از حاکمیت برحق و محکوم ناحق نیست، تنها بحث از قسط و عدل است و عدم تجاوز. با کسی که او را مخالف امر خدا می‌دانید می‌جنگید تا امر خدا رعایت شود، بیش از این هم دیگر اجازه نداده‌است.

اما مهمتر از این، ممکن است عنوان دیگری هم ذکرشود، اما آیا این عنوان بر حسین‌بن‌علی(ع) صدق می‌کند؟ آیا حسین‌بن‌علی(ع) «محارب» است؟

۵. جرم محاربه و ناامنی مسلحانه

محارب هم یک لغت قرآنی است. آیا کسی که علیه حاکمیت اقدام بکند می‌توان او را محارب دانست؟ محارب کیست؟ محارب کسی است که علیه امنیت مردم (نه حکومت) به‌شکل مسلحانه اقدام کند، نوعاً به راهزنان به زبان امروزی، «تروریست‌ها» دزدهای سر گردنه محارب می‌گویند.

«انّما جزاءالذین یحاربون و رسوله و یسعون فی‌الارض فساداً ان یقتلو او یصلّبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من‌الارض ذلک لهم خزی فی‌الدّنیا و لهم فی‌الآخره عذاب عظیم الّا الّذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا انّ‌الله غفور رحیم» (سوره مائده، آیات ۳۳و۳۴) جزای کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و کوشش می‌کنند که در زمین فساد کنند، این است که کشته‌شوند یا به دار کشیده‌شوند یا دست‌وپایشان برخلاف هم قطع شود، یا اینکه تبعید شوند. این امور کیفر گناهشان در دنیاست و در آخرت هم عذاب الیم در انتظارشان خواهدبود. مگر اینکه قبل از این‌که شما بر آن‌ها قدرت پیدا کرده‌باشید، این‌ها توبه کرده‌باشند.

محارب کیست؟ «حد» مجازات شرعی کسی است که افعال ناشایست اخلاقی یا سرقت یا شرب خمر و... انجام می‌دهد و یکی از حدود شرعی هم محاربه است، چه کسی محارب است؟ قرآن می‌فرماید: کسی که به جنگ خدا و رسول برخیزد، مراد از جنگ با خدا و رسول چیست؟ در این امر علمای دین اتفاق دارند که بالاترین دست‌آورد یک جامعه دینی «امنیت» است، جامعه‌ای که جامعه امن نباشد، جامعه دینی نیست در جامعهٔ دینی، چه صالح چه فاسد، کار خود را انجام می‌دهد. آنکه مؤمن است به مقتضای ایمان خود عمل می‌کند، آنکه فاسد است نیز در پی شهوت‌رانی و لذات دنیوی می‌رود. جامعهٔ تحت ولایت خدا و رسول امنیت دارد کسی که امنیت این جامعه را برهم‌می‌زند فی‌الواقع به جنگ خدا و رسول رفته‌است. محاربهٔ با خدا و رسول یعنی کسانی که سلب امنیت از جامعه می‌کنند، به هر تفسیری را که مراجعه کنیم همانند المیزان و مجمع‌البیان، از تفاسیر فریقین در تفسیر آیهٔ محاربه سلب امنیت از جامعه را به جنگ خدا و رسول تفسیر می‌کنند.

اما مفسد فی‌الارض کیست؟ آیا کسی که حکومت او را نمی‌پسندد و وجودش

را برنمی‌تابد و او را موی دماغ خود می‌بینند مفسد فی‌الارض است؟ قرآن با تعبیر کسانی که سعی می‌کنند زمین را فاسد کنند به مفسد فی‌الارض اشاره دارد. سعی در فساد زمین یعنی‌چه؟ باز می‌بینیم مفسران در این زمینه توضیح داده‌اند «یسعون فی‌الارض فسادا» معلوم است ما که در آسمان نیستیم که فساد کنیم هرکار می‌کنیم چه خوب چه بد بر روی زمین انجام می‌دهیم پس، فساد در زمین یعنی اینکه زمین را از صلاحیت مسکن و مأوی‌بودن می‌اندازند. لذا مفسرین ذکر کرده‌اند که سالب امنیت جامعه مفسد فی‌الارض است. مفسد فی‌الارض یعنی کسی که امنیت را از جامعه برمی‌دارد. لذا آیه نفرموده است، «الّذین یحاربون‌الله و رسوله والّذین یسعون فی‌الارض فسادا» بلکه فرموده است «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا» یعنی یک «الّذین» بر سر هردو عبارت محاربه و افساد در زمین آمده‌است یعنی کسانی که به جنگ خدا و رسول می‌روند و سعی در فاسدکردن زمین دارند. این دوتا قید برای یک امر است و هردو به سلب امنیت برمی‌گردد. هرکسی که امنیت جامعه را برهم زند، او محارب و مفسد فی‌الارض است. یعنی این دو عنوان برای یک جرم است، سلب امنیت مردم با زور. فقهای فریقین در این مطلب اتفاق‌نظر دارند. ذیل این آیه هم روایاتی از ائمه اطهار(ع) رسیده که محارب را معنی کرده‌اند، کوشش کنیم که از ضوابط دینی‌مان عدول نکنیم. محارب کیست؟

مناسب است در اینجا مطلبی از تحریرالوسیلة مرحوم آیت‌الله خمینی نقل کنم. ایشان محارب را تعریف کرده‌اند، این تعریفی هم که ایشان کرده‌اند، موافق تعریف اکثر فقهای ماست: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم یا برای افساد در زمین اسلحه بکشد.» پس اولین ویژگی محارب این است: محارب «مسلح» است.این قید، قید اجماعی امامیه است. اگر کسی بدون سلاح و زور و ارعاب هرکاری در جامعه بکند او محارب نیست. محارب کسی است که مسلحانه به سلب امنیت جامعه اقدام کند. کسی که با زور و سلاح بخواهد مردم را بترساند، از آن‌ها چیزی بدزدد، غارت کند. این می‌شود محارب. برعکس باغی، باغی تشکیلات داشت، اما محارب می‌تواند یک نفر باشد ممکن است گروهی باشد. باغی علیه حاکمیت اقدام می‌کرد. محارب علیه مردم اقدام می‌کند. باغی می‌گوید من می‌خواهم تو زمامدار نباشی، او حاکم باشد. اما محارب اصلاً کاری به مسائل سیاسی ندارد. مال می‌خواهد، می‌خواهد با زور و ارعاب پول به‌دست آورد ممکن است در این راه آدم هم بکشد. بنابراین چهار مجازات شدید در این آیه پیش‌بینی شده‌است. قتل و به دارکشیده‌شدن و قطع دست‌وپا و تبعید(هریک برای یکی از

اقسام محاربه نسبت به‌شدت و ضعف افعال انجام‌شده با تشخیص قاضی)

حال سخن در این است آیا حسین‌بن‌علی(ع) از دید حاکمیت می‌تواند محارب باشد خواهیم گفت نه قطعاً چنین نیست. اصولاً به یک مخالف سیاسی نمی‌توان محارب قرآنی اطلاق کرد. به لحاظ ضوابط فقهی و قرآنی به‌هیچ‌عنوان به برانداز نمی‌توان اطلاق محارب کرد. چون محارب دزد سرگردنه است، تروریست و راهزن مسلح است. اما فردی که مخالف سیاسی است لزوماً محارب نخواهدبود. بنابراین اگر فردی با حاکمیت حق یا باطل مخالفت کند اگر دست به سلاح نبرده‌باشد نه باغی است و نه محارب. اگر تشکیلات داشت صاحب مقر نظامی خارج از سلطهٔ حاکمیت بود و بنابر یک تئوری سیاسی اقدام می‌کرد باغی خواهدبود. در فقه امامیه، ضمناً بغی صرفاً درمورد امام معصوم ذکر شده‌است لذا شما در تحریرالوسیله ودر دیگرکتاب‌های فقهی حکم بغی در زمان غیبت امام‌معصوم را پیدا نخواهیدکرد، یعنی علاوه‌بر شرایط سه‌گانه پیش‌گفته، تحقق بغی شرط چهارمی نیز دارد، قیام علیه امام‌معصوم(ع)، اما قیام علیه حکومت دینی در عصر غیبت به‌عنوان بغی در فقه امامیه به رسمیت شناخته نشده‌است.

۶. حق مخالفت سیاسی

مخالف سیاسی که به گونه مسالمت‌آمیز به حاکمیت، شخص حاکم یا مشی حکومت انتقاد می‌کند، و اصولاً چون دست به سلاح نبرده‌است اصلاً جرمی مرتکب نشده تا در مجازات محاربه یا بغی او بحث شود. قصاص قبل از جنایت شرعاً ممنوع است.

ابن‌ملجم مرادی که خوابیده‌بود اصحاب آمدند گفتند: یا علی تو گفته‌بودی این فرد تو را خواهدکشت چرا علیه‌اش اقدام نمی‌کنی؟ امام‌علی(ع) گفت: هنوز مرا نکشته‌است که بخواهیم او را مجازات یا قصاص کنیم. با اینکه بنا بر نظر مشهور به علم غیب می‌دانست که ابن‌ملجم در لحظاتی بعد چه خواهدکرد.

امروز ممکن است علی را شماتت بکنیم که او باید چنین می‌کرد اما اگر می‌کرد علی نبود. مگر می‌توان قصاص قبل از جنایت کرد؟ مگر علی نمی‌دانست که خوارج می‌خواهند علیه او اقدام کنند چرا قبل از اینکه آن‌ها دست به سلاح ببرند علیه آن‌ها اقدام نکرد و به اصطلاح توطئه را در نطفه خفه نکرد؟ اطمینان داشته‌باشیم علی به اندازهٔ ما از سیاست مطلع بوده‌است، اما او در کار بنانهادن یک روش سالم سیاسی است. علی‌بن‌ابیطالب(ع) به مخالف سیاسی مادامی که دست به اسلحه نبرده‌بود آزادی کامل می‌داد. خط قرمز علی(ع) مبارزهٔ مسلحانه بود نه

مخالفت سیاسی زبانی و قلمی. ما کجائیم و علی کجا؟ حاکمیتی که به مخالف سیاسی که به شیوهٔ مسالمت‌آمیز با زبان و قلم انتقاد کرده محارب اطلاق می‌کند از منش و روش امام‌علی(ع) بویی نبرده‌است. قاسطین و ناکثین و مارقین براندازی حکومت علوی را طراحی می‌کردند، نقشه می‌کشیدند که علی بر سریر قدرت نباشد. علی(ع) با علم به نیت سوء آن‌ها، منطق علیلشان را با قوّت و متانت نقد می‌کرد و مادامی که عملاً اقدامی نکرده‌بودند و تا زمانی که مسلحانه خروج نکرده‌بودند، کاری به کارشان نداشت هرچند آنان را زیرنظر داشت، اما نه دستگیرشان کرد، نه تعزیرشان کرد. چرا، چون هنوز جرمی واقع نشده‌بود.

قصد براندازی نه جرم است، نه محاربه و بغی. آری زمانی که خوارج نهروانی قیام مسلحانه علیه حکومت علوی آغاز کردند آن‌گاه علی مردانه به مقابله با آنان پرداخت و براساس ضوابط مسلم اسلامی آنان را به سزای عمل ننگینشان رسانید.

جالب اینجاست که رئیس محترم قوه قضائیه قبل از ریاستش در مقاله‌ای به‌نام «محارب کیست و محاربه چیست؟» (فصلنامه فقه اهل‌بیت(ع) زمستان ۷۶ و بهار ۷۷) به صراحت اثبات کرده‌است که اگر کسی با قلم یا زبان و مانند آن جامعه را فاسد کند محارب محسوب نمی‌شود و محارب منحصراً کسی است که با سلاح امنیت جامعه را برهم بزند. یعنی مطابق ضوابط فقهی که قاضی‌القضات هم به آن معتقداست افرادی که با زبان یا قلم مخالفتی با حاکمیت انجام بدهند، این‌ها مصداق محارب قرآنی و فقهی محسوب نمی‌شوند. اولین نکته حکومت دینی پای‌بندی به ضوابط دینی است. براساس ضوابط مسلم دینی امام‌حسین(ع) نه محارب است نه باغی، بلکه مخالف سیاسی است که به قصد نهی از منکر با حاکمیت فاسد وقت بیعت نکرده و علی‌رغم اینکه نیت براندازی حکومت ظلم داشته اما فارغ از اجابت دعوت اهل کوفه هیچ اقدام مسلحانه‌ای علیه حکومت اموی آغاز نکرده‌بود و پس از اطلاع از نقض عهد کوفیان قصد مراجعت به سرزمینی خارج از سلطهٔ حاکمیت ظالم داشت. لذا هیچ‌کدام از مجازات‌هایی که برای محارب پیش‌بینی شده شامل حال او نمی‌شود.

اکنون می‌خواهم سؤال جدی‌تر را مطرح کنم اگر دو طایفهٔ مؤمن یکی کار خود را نهی‌ازمنکر می‌داند و دیگری سرکوب او را نهی‌ازمنکر می‌داند چه باید کرد؟ حسین(ع) فعل خود را «نهی‌ازمنکر» می‌دانست. یزیدبن‌معاویه سرکوب حسین‌بن‌علی(ع) را نهی ازمنکر می‌دانست چون وجود شخصیت محبوبی چون حسین را خار چشم حکومت سست‌بنیاد خود می‌دید ممکن است پاسخ دهند که «الحق لمن غلب» هرکس که زورش بیشتر باشد حق با اوست. آن‌زمان زور ظاهری

یزید و عبیداللـه و عمرسعد می‌چربید. آیا چنین است؟ قطعاً نه. به‌راستی ما به لحاظ سیاسی مسأله‌ای داریم به‌نام افکار عمومی. اگر به لحاظ دینی بخواهیم سخن بگوییم ضوابط عدل و قسط. اگر به تاریخ قائل باشیم: قضاوت تاریخ. توضیح و بسط مطلب نیاز به مجالی دیگر دارد. به‌هرحال صرف اینکه حاکمیت خود را حق بداند، این ملاک حقانیت او نیست. کدام حاکمیتی خود را حق نمی‌داند و به بطلان خود اعتراف می‌کند؟ دین به احتمال سوءاستفادهٔ حکومت‌ها درمورد بغی کاملاً توجه‌داشته لذا به هیچ‌وجه مجازاتی همچون مجازات محارب تعیین نکرده، در فقه ما بالاترین مجازات‌ها برای سلب‌کردن امنیت مردم به شیوهٔ مسلحانه است. مراد از اسلحه و زور همان شمشیر و تفنگ و مانند آن است. مخالفت از طریق سخن‌گفتن و نوشتن دیگر طرق مسالمت‌آمیز مشمول شیوهٔ مسلحانه نمی‌شود. کلاً از آنجا حاکمیت‌ها خود را همواره برحق می‌دانند، اگر حداقل حقوق برای مخالفت سیاسی قائل نباشند ناظر برخوردهایی که با امثال حسین‌بن‌علی شد خواهیم بود لذا همیشه این سؤال را باید طرح کنیم: آیا حاکمیت‌ها حداقل حقوق مخالف سیاسی را رعایت می‌کنند؟

اهل سنت کوشش کرده‌بودند که توجیه کنند دستور قتل حسین‌بن‌علی(ع) را یزید صادر نکرد. این‌قدر قبح مسأله زیاد است که می‌خواهند خلیفهٔ ننگین را از زیر بار چنین ننگی به‌درآورند لذا بالاتر آمدند مدعی شده‌اند که عبیداللـه هم این دستور ننگین را صادر نکرده‌است آن لشکریان در صحنه بودند که خودسرانه چنین کردند و عملاً آن فجایع را با امام‌حسین(ع) انجام دادند تنها به یک نمونه اشاره می‌کنم و می‌گذرم. امام‌محمدغزالی را همه شما می‌شناسید یکی از کسانی که در لعن بر یزید تردید کرده همین غزالی است. ذکر کرده‌است که ذکر مصائب حسین‌بن‌علی در مجالس مجاز نیست چون باعث تحریک افکار می‌شود و ذهن مردم علیه خلفا مشوش می‌گردد و بعد ذکر کرده‌است که آیا می‌توان یزید را لعن کرد یا نه و تردید کرده می‌گوید: «فیه ما فیه». گروهی می‌گویند یزید را باید لعن کرد مثل سبط‌بن‌جوزی، برخی دیگر می‌گویند که یزید خلیفه بوده و خلیفه آن‌چه که می‌کند برحق است. لذا حق نداریم او را لعن کنیم، گروهی هم می‌گویند یزید سلطان بود خلیفه بود، هم حق کرد، هم باطل کرد، «فیه مافیه». ما حق نداریم اولوالامر و خلفا را لعن کنیم. غزالی خود قول سوم را می‌پذیرد. این فتوا متأسفانه در میان بسیاری از علمای اهل سنت جاری است، که توقف می‌کنند. اما برخی از دانشمندان بصیر اهل سنت که به‌تدریج بر شمارشان نیز افزوده می‌شود، فارغ از تعصبات مذهبی، عملاً «اللهم‌العن یزیدبن‌معاویه» را ذکر کرده و تصریح کرده‌اند که

او کسی بوده که آبروی دین را برد. بگذاریم و بگذریم.

۷. امام‌حسین(ع) و تکلیف نهی از منکر

حسین‌بن‌علی نه محارب بود، نه باغی، او یک ناراضی و مخالف سیاسی بود که به تکلیف دینی نهی‌ازمنکر عمل کرد. امام‌حسین(ع) در منزلگاهی نزدیک کربلا سخنی از رسول اکرم(ص) برای مردم نقل کرده که از درخشانترین فرمایشات ایشان در نهضت کربلاست: «ایهاالنّاس ان رسول‌اللـه(ص) قال: من رأی سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام‌اللـه ناکثاً عهده مخالفاً لسنه رسول‌اللـه(ص)، یعمل فی عبادالله بالاثم والعدوان فلم یغیر علیه بفعل و لا قول کان حقاً علی‌اللـه ان یدخله مدخله». «ای مردم! من از زبان مبارک پیغمبر اسلام شنیدم کسی که سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال کرده‌است، عهد الهی را نقض کرده‌است با روش پیامبرخدا(ص) مخالفت کرده در بین بندگان خدا به گناه و ظلم عمل می‌کند، پس با کردار و گفتار علیه او تغیرنکند، برخداوند سزاوار است که او را به جایگاهش ـ جهنم ـ واردکند.» حلّیت حرمات الهی مسئله کوچکی نیست، یعنی جامعه آنقدر منحرف شود که منکرات، معروف شمرده‌شوند و معروف منکر شمرده شود.

در جامعه دینی چهارمطلب است، که محترم‌ترین امور است، در جامعه‌ای که این چهارامر رعایت نشود آن جامعه، جامعه دینی نیست. ولو اذان و مناسک و قرائت قرآن از سر ورویش ببارد. در این چهارمورد فقها فتوا به احتیاط داده‌اند. آن چهار امر عبارتند از: ۱. خون مسلمان ۲. ناموس مسلمان ۳. آبروی مسلمان ۴. مال مسلمان. بلکه می‌توان گفت خون انسان، ناموس انسان، آبروی انسان، مال انسان. جامعه‌ای که در آن جان مردم ارزان است، در جامعه‌ای که حکومت آن چوب حراج بر آبروی مخالفان سیاسی‌اش زده‌است آن جامعه دینی نیست هرچند به تدین و تشرع تظاهرکند. دینداری ضابطه دارد. والا بسیاری از سفاک‌ترین و ظالم‌ترین حکومت‌های جوامع دینی نیز سجاده به آب کشیده به‌عنوان جانشینی خدا بر زمین روی شیطان را سفید کرده‌اند. استحلال حرام‌های الهی و نقض پیمان الهی یعنی کشتن آدمیان بی‌گناه، یعنی ریختن آبروی مؤمنان به بهانه مخالفت با اوامر حاکمیت، یعنی هتک نوامیس، یعنی غصب اموال مردم به بهانه‌های واهی.

پیامبر سنتش رحمت است. خدای ما با بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم قرآنمان را شروع کرده، لقب پیامبرمان هم رحمـةً للعالمین است، روش و منش دینی، منشی توأم با رحمت است، نه توأم با شقاوت. در جامعه‌ای که حقوق شهروندان زیرپا گذاشته می‌شود، به مردم ظلم می‌شود، گناه و تجاوز جریان دارد، از دین خبری نیست.

بزرگترین و شاخص‌ترین علامت یک جامعهٔ دینی استقرار عدالت در آن است. حاکمیتی که به گناه و ظلم خو کرده حق ندارد خود را دینی معرفی کند. اما افسوس و صدافسوس که حکّام همواره اعمال تجاوزکارانه و خلاف شرع خود را در لعابی از دین عرضه می‌کنند.

امام‌حسین(ع) پس از نقل کلام پیامبر(ص) چنین ادامه می‌دهد: «علی و ان هؤلاء قد لزموا طاعـةالشیطان و ترکوا طاعـة الرحمان و اظهرالفساد و ابطل‌الحدود واستأثروا بالفیء و احلّوا حرام‌الله و حرّموا حلاله.» آگاه باشید که اینان طاعت شیطان را پذیرفته‌اند و اطاعت خدای رحمان را ترک کرده‌اند،آشکارا فساد کرده‌اند، حدود الهی را ترک کرده‌اند، اموال بیت‌المال را به‌خود اختصاص داده‌اند. حرام خدا را حلال کرده‌اند و حلال الهی را حرام و ممنوع نموده‌اند. اشاره کردیم که مهمترین محرّمات الهی جان و ناموس و آبرو و مال مردم است.

امام‌حسین(ع) در کربلا این خطبه را در هشدار به جوامع اسلامی در طول تاریخ می‌خواهد: «الا ترون انّ‌الحقّ لایعمل به و انّ‌الباطل لا یتناهی عنه» آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل نهی نَمی‌شود. «لیرغب‌المؤمن فی لقاءالله» تا اینکه مؤمن وقتی این امور را می‌بیند رغبت می‌کند که بمیرد و به لقاء خدا نائل شود. «فَانّی لا اری‌الموت الأ السعادة و الحیاة مع‌الظالمین الا برما» من مرگ را جز سعادتَ نمی‌بینم و زندگی با ستمگران را جز نکبت و ننگ نمی‌شمارم. «النّاس عبیدالدنیا والدّین لعق علی السنتهم یحوطونه ما درّت به معایشهم و اذا محصّوا بالبلاء قل‌الدّیانون» جملهٔ بسیار تلخ و گزنده‌ایست. «مردم بندگان دنیایند و دین لقلقهٔ زبانشان است. آن‌را می‌چرخانند تا زندگی و معیشتشان بچرخد وقتی که آزموده شدند دینداران بسیار اندکند.» سیدالشهداء دین ابزاری، استفاده از دین برای رسیدن به دنیا را شدیداً مذمت می‌کند آنان که از دین نردبان ساخته‌اند تا به قدرت دنیایی برسند، تسبیح به‌دست می‌گیرند، ظاهر دینی درست می‌کنند تا چرب و شیرین دنیا را داشته‌باشند، وقتی که آزموده شدند دینداران بسیار اندکند. تمحیص یعنی خالص‌کردن یعنی سره را از ناسره جداکردن وقتی که تمحیص شد دینداران موفق در آزمون الهی بسیار اندکند.

به‌یاد داشته‌باشیم که همیشه حرکت‌های اجتماعی مؤثر موانعی را فرا راه خود خواهندداشت. جریان‌هایی که منافعشان در خطر افتاده با تمام توان برای سرکوب آن جنبش اصلاحی اقدام خواهند کرد و صالحان و مصلحان و اصلاح‌طلبان را تحت فشار قرارخواهندداد. در چنین شرایطی تعالیم قرآنی به ما می‌آموزد که می‌باید یکدیگر را به حق و صبر سفارش کنیم. همچنان که در سوره مبارکه عصر

می‌خوانیم «والعصر، ان الانسان لفی خسر، الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر» ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و توصیه به استقامت و صبر. می‌باید همچون سیدالشهداء برحق استقامت و صبرکرد. ارزش زندگی در پایداری بر محور حق است و فارغ از آن هیچ است هیچ. خداوند را به کرمش می‌خوانیم که به ما استقامت برحق، بصیرت در دین، عدالت در عمل، آزادگی در دنیا و نجات در آخرت عنایت فرماید. آمین یا رب‌العالمین،والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته.

ضمیمه:

حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی،محاربه و افساد (پرسش‌های شاگرد و پاسخ‌های استاد)[1]

بسم‌الله الرحمن الرحیم

محضر مبارک شیخنا الاستاذ، فقیه عالیقدر

سلام‌علیکم، سلامتی، توفیق و عزت روزافزون آن وجود شریف را از حضرت حق مسألت دارم. بسیار متأسفم که مناعان خیر، امکان استفاضه مستقیم را از محضرتان سلب کرده‌اند. اما مشکلات فراوان شرعی بدون اشارات علمی حضرتعالی قابل حل نیست. نمونه‌ای از سؤالات مطرح شرعی که نیازمند درایت اجتهادی استاد علامه است به محضرتان تقدیم می‌شود تا با پاسخ‌های استدلالی و مشروح، موجبات تدوین رساله‌ای فقهی در یکی از امور مستحدثه کثیرالابتلا فراهم آید. والامرالیکم

شاگرد کوچک شما

محسن کدیور

۱۳۸۰/۲/۷

---

۱. کتاب *دیدگاهها*، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صفحه ۴۹۸-۴۵۳.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

جناب حجت‌الاسلام‌والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت‌افاضاته

پس از سلام و تحیت، نامه شما که مشتمل بر سؤالات مورد ابتلا می‌باشد واصل شد، ضمن تشکر از اظهار محبت و مودت جنابعالی و تقدیر از توجه شما به موضوعات مهم مورد سؤال، پاسخ اجمالی آن‌ها به شرح زیر است:

[شرط تحقق محاربه اقدام مسلحانه است]

پرسش ۱ـ آیا برای تحقق موضوع حد شرعی «محاربه و افساد» اقدام مسلحانه در سلب امنیت مردم ضروری است یا محاربه و افساد اعم از آن است؟ در صورت توسعه در موضوع، مستند آن کدام است؟

جواب ـ در عنوان «محارب»ـ بنابر آن‌چه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و فتاوی فقها تصریح شده ـ داشتن سلاح قید شده‌است، از جمله:

۱ـ در صحیحه محمدبن‌مسلم از امام باقر(ع) چنین آمده‌است: «من شهر السلاح فی مصر من الامصار فعقر اقتص منه و نفی من البلد، و من شهر السلاح فی مصر من الامصار و ضرب و عقر و اخذ المال و لم یقتل فهو محارب» (وسائل، ج۱۸، ص۵۳۲) ولی در کافی و تهذیب و استبصار جمله دوم چنین است: «و من شهر السلاح فی غیرالامصار...»

۲ـ و در حدیثی دیگر از امام باقر(ع) نقل شده: «من حمل السلاح باللیل فهو محارب، الا ان یکون رجلاً لیس من اهل الریبـة» (وسائل، ج۱۸، ص۵۳۷) و جمله اخر حدیث ظاهراً برای استثناء نیروهای رسمی شناخته‌شده نظامی و انتظامی است که کسی به آن‌ها شک نمی‌برد.

۳ـ شیخ طوسی (ره) در کتاب خلاف فرموده‌اند: «المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیـة‌المحاربـة هم قطاع الطریق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل، و به قال ابن عباس و جماعـة الفقهاء. و قال قوم: هم اهل الذمـة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمین، و قال ابن عمر: المراد بالآیـة المرتدون لأنها نزلت فی العرنیین. دلیلنا اجماع الفرقـة و اخبارهم...» (الخلاف، کتاب قطاع الطریق، المسالة۱)

۴ـ و در نهایت فرموده‌اند: «المحارب هوالذی یجردالسلاح و یکون من اهل الریبـة، فی مصر کان او غیر مصر، فی بلاد الشرک کان او فی بلاد الاسلام، لیلاً کان او نهاراً. فمتی فعل ذلک کان محارباً» (النهایـة، باب حدالمحارب، ص ۷۲۰)

۵ـ و در مبسوط در تفسیر آیه محاربه فرموده‌اند: «واختلف الناس فی المراد

بهذه الیـة، فقال قوم: المراد بها اهل الذمـة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربو المسلمین... و قال قوم: المراد بها المرتدون عن الاسلام اذا ظفر بهم الامام... و قال جمیع الفقهاء: ان المراد بها قطاع الطریق و هو من شهر السلاح و اخاف السبیل لقطع الطریق،و الذی رواه اصحابنا: ان المراد بها کل من شهر السلاح و اخاف الناس فی بر کانوا او فی بحر، و فی البنیان او فی الصحراء، و روا ان اللص ایضا محارب، و فی بعض روایاتنا: ان المراد بها قطاع الطریق کما قال الفقهاء» (المبسوط، ج۸، ص۴۷)

و مقصود ایشان از فقهاء، فقهای سنت است.

۶ـ محقق در کتاب حدود شرایع فرموده‌اند: «المحارب کل من جرد السلاح لا خافـة الناس، فی بر او بحر، لیلاً کان او نهاراً، فی مصر و غیره» (شرایع، ص۹۵۸)

صاحب جواهر در شرح متن فوق در ذیل «جردالسلاح» اضافه کرده است: «او حمله» (جواهر، ج ۴۱، ص۵۶۴)

و شهید ثانی در شرح متن فوق فرموده‌اند: «یشترط فی المحارب تجرید السلاح... و قصد اخافه الناس، فلو اتفق خوفهم منه من غیر ان یقصده فلیس بمحارب» (المسالک، ج۱۵، ص۵)

۷ـ علامه در کتاب قواعد فرموده‌اند: «المحارب کل من اظهر السلاح و جرده لاخافـةالناس فی بر او بحر، لیلاً کان او نهاراً، فی مصر او غیره» (القواعد، ج۲، ص۲۷۱)

۸ـ شهید اول در متن لمعه در تعریف محاربه فرموده: «و هی تجرید السلاح براً او بحراً لیلاً او نهاراً لاخافـةالناس فی مصر و غیره»

و بالاخره برحسب روایات و فتاوی فقهای فریقین قید سلاح اجمالاً در معنای «محاربه» اخذ شده‌است، هرچند فقهای سنت «محارب» را در کتاب «قطاع‌الطریق»، و فقهای شیعه در کتاب «حدود» عنوان کرده‌اند. به‌علاوه کلمه «محاربه» از «حرب» ماخوذ است، و حرب و جنگ معمولاً با سلاح انجام می‌شود.

شأن نزول آیه محاربه نیز ـ بنا بر قول مشهور ـ موردی بوده که طبعاً از سلاح استفاده شده‌است، بنابر آن‌چه از امام صادق(ع) در رابطه با نزول این آیه وارد شده‌است، گروهی از قوم «بنی‌ضبه» در حالی که بیمار بودند بر پیامبر(ص) وارد شدند، حضرت به آنان فرمودند: نزد من بمانید تا هنگامی که سالم شدید شما را به سریه بفرستم. آنان از پیامبر خواستند تا از مدینه به جای دیگری روانه‌شان کند، و آن حضرت آنان را به جایی که محل نگهداری شترهای زکات «در خارج از مدینه» بود فرستاد. آنان از شیر شتران می‌نوشیدند تا هنگامی که سلامتی خود را باز یافتند

به سه نفر از چوپانان شتران حمله کرده و آنان را کشتند. این خبر به پیامبر رسید و ایشان علی(ع) را برای دستگیری آنان فرستاد، و آنان در حالی‌که در دره‌ای نزدیک مرز یمن محصور شده بودند دستگیر و خدمت پیامبر فرستاده شدند، آن‌گاه آیه محاربه نازل شد. (وسائل، ج۱۸، ص۵۳۵، کتاب‌الحدود، باب۱ از ابواب حدالمحارب، حدیث۷)

البته مورد و شأن نزول آیه هیچ‌گاه مخصص عموم یا مقید اطلاق آیه شریفه و روایات وارده نمی‌شود، و عموم و اطلاق آن‌ها حجت است.

علاوه بر عنوان «سلاح» در بسیاری از روایات و فتاوی فقها عنوان «اخافةالناس» نیز مشاهده می‌شود، بلکه می‌توان گفت «قصد اخافه» نیز باید احراز گردد. بنابراین محارب به‌کسی اطلاق می‌گردد که به‌قصد ترساندن مردم با به‌کارگیری اسلحه، آرامش، آزادی و امنیت عمومی را سلب نماید. و اگر هریک از سه عنوان یادشده احراز نگردد عنوان محارب صادق نخواهدبود، یعنی اگر سلاح در کار نیست یا سلاح اظهار شود ولی در حد اخافه نیست، یا خوف محقق شود ولی قصد آن احراز نشود، نمی‌توان محاربه را به کسی نسبت داد.

اما نکته‌ای که در این زمینه مورد بحث فقها قرارگرفته این است که مقصود از «اسلحه» چیست و آیا سلاح‌های غیرآهنی و آتشی ـ نظیر چوب و عصا و مانند آن ـ را شامل می‌گردد یا فقط سلاح‌های متداول را دربر می‌گیرد. به‌نظر می‌رسد عنوان «سلاح» فی‌نفسه موضوعیت نداشته‌باشد بلکه اشاره به ابزار نیرو و قدرتی است که موجب ترساندن مردم می‌شود، به‌عبارت دیگر سلاح کنایه از ابزار اعمال زور و قدرت می‌باشد، که حتی بر آتش‌زدن خانه و کاشانه مردم نیز منطبق می‌شود چنانکه در خبر سکونی آمده‌است. (وسائل، ج۱۸، ص۵۳۸، کتاب الحدود، باب۳ از ابواب حدالمحارب)

[هر فساد فی‌الارض مجوز اعدام نیست]

پرسش ۲ـ آیا «افساد فی‌الارض» به‌لحاظ شرعی موضوع حد شرعی مستقل از محاربه است؟ در این صورت مقومات این موضوع و ادله شرعی آن چیست؟

جواب ـ در عنوان «افساد»ـ نه از نظر لغت و نه از نظر مصطلح قرآنی و روایی و فتاوی فقهاـ قید سلاح اخذ نشده‌است، هرچند بر همه افراد محارب عنوان مفسد نیز صادق است. همچنین شرط «اخافةالناس» نیز در عنوان «افساد» و «مفسد» لحاظ نشده‌است. عدم اعتبار سلاح و اخافه در عنوان افساد با تتبع در آیات قرآن به خوبی روشن می‌شود. از جمله آیه ۷۳ از سوره یوسف به نقل از برادران

حضرت یوسف(ع): «قالوا تالله لقد علمتم ماجئنا لنفسد فی الارض»

آیه ۳۰ از سوره عنکبوت به نقل از حضرت لوط(ع): «قال رب انصرنی علی‌القوم المفسدین»، آیه ۱۸۳ سوره شعراء به نقل از حضرت شعیب(ع): «ولا تبخسوا الناس اشیائهم و لا تعثوا فی‌الارض مفسدین»، و نیز آیات مربوط به قارون در سوره قصص آیه ۷۷، و فرعون در سوره یونس آیه ۹۱، و ساحرین در سوره یونس آیه ۸۱، و حیف و میل‌کنندگان اموال ایتام در سوره بقره آیه ۲۲۰.

واضح و روشن است که در موارد آیات مذکورهٔ موضوع به‌کار بردن سلاح و یا اخافهٔ‌الناس مطرح نبوده‌است. کلمه «فساد» در برابر صلاح و سلامت است، و ظاهراً مقصود از «افساد فی‌الارض» انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را برهم زند و موجب تباهی در نظام آن گردد.

هرچند ایجاد هر فسادی گناه و جرم است و طبعاً استحقاق حد یا تعزیر یا توبیخی را شرعاً در پی دارد، ولی کلمه «یسعون» و قید «فی‌الارض» حکایت از افساد خاصی می‌کنند که ضرر آن تنها متوجه شخص گناهکار نیست بلکه سلامت عادی یک مجتمع انسانی را بر هم می‌زند، ماده «سعی» دلالت می‌کند بر تلاش و دویدن برای افساد، و هیات فعل مضارع دلالت دارد بر اصرار و تداوم، و هیچ‌گاه برای حکایت از انجام یک گناه معمولی چنین تعبیری معمول نیست بلکه غلط است.

در این زمینه که آیا نسبت بین دو عنوان «محاربه و افساد فی‌الارض» تباین است یا عموم و خصوص مطلق یا من وجه، و آیا هریک از دو عنوان فوق به‌تنهایی موضوع مستقل برای احکام مذکوره در آیه محاربه است و یا اینکه هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می‌باشند و هرکدام جزء موضوع است، احتمالات و اقوالی مطرح است.

ممکن است گفته شود: چون موصول «الذین» در جمله «و یسعون فی الارض فساداً» تکرار نشده‌است پس ظاهر آیه این است که این جمله قید جمله «یحاربون الله و رسوله» می‌باشد، بنابراین هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می‌باشند برای احکام مذکوره، و هرکدام جزء موضوع می‌باشد، و در نتیجه احکام برای مطلق محارب نیست بلکه برای محارب مفسد است.

ولی ممکن است بگوییم: موضوع احکام مذکوره در آیه شریفه: «سعی در افساد فی‌الارض» است. نفس این عنوان تمام موضوع است، و محاربه به‌معنایی که گذشت یکی از مصادیق بارز آن می‌باشد، و ذکر آن در آیه شریفه برای اشاره به شأن نزول آن می‌باشد. و به تعبیر دیگر بین دو عنوان، عموم و خصوص مطلق

می‌باشد و محارب اخص است و موضوع احکام مذکوره عنوان عام می‌باشد.

پس معنای آیه چنین است: «همانا جزای محاربین با خدا و رسول ـ چون ساعی در افساد فی‌الارض می‌باشند ـ این است که...» و حکم‌های چهارگانه به‌نحو تخییر و یا به‌نحو ترتیب برحسب مراتب موضوع برای آن ثابت است.

مؤید این احتمال اموری است:

۱ـ در کتاب حدود از مراسم سالار بن عبدالعزیز (ص۲۵۱) می‌خوانیم:

«والمجرد للسلاح فی ارض الاسلام، و الساعی فیها فساداً، ان شاء الامام قتله، و ان شاء صلبه، و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف، و ان شاء نفاه من الارض». ایشان احکام چهارگانه را به نحو تخییر ذکر کرده، ولی شیخ طوسی در نهایة (ص۷۲۰) به‌نحو ترتیب ذکر کرده است.

۲ـ مقدس اردبیلی در کتاب زبدةالبیان (ص۸۳۵) در تفسیر آیه محاربه فرموده‌اند: «لان السعی فی الارض للمحاربه فساد فکانه قیل: و یفسدون فی‌الارض فساداً ، و فیه ایضاً اشارة الی ان الفساد موجب لجواز القتل».

۳ـ و در تفسیر آیه شریفه: «من قتل نفساً بغیر نفس او فساد فی الارض...» (ص۸۳۷) فرموده‌اند: «قیل: کالشرک و قطع الطریق... و الظاهر من الفساد اعم فیدل علی اباحة القتل للفساد»

۴ـ صاحب جواهر (ج۴۱، ص۵۶۴) در ذیل کلام محقق: «المحارب کل من جرد السلاح لاخافة الناس» فرموده‌اند: «ولو واحد لواحد علی وجه یتحقق به صدق ارادة الفساد فی الارض»

ظاهر کلمات این بزرگان این است که موضوع و ملاک حکم را افساد فی‌الارض می‌دانند و محارب را از مصادیق آن می‌شمارند. این‌گونه تعبیرات در عرف مردم بسیار رایج است که موضوع خاصی را که مورد ابتلاء است مطرح می‌کنند و به دنبال آن موضوع عامی را که ملاک و علت حکم است ذکر می‌کنند و سپس حکم را بیان می‌نمایند. از باب مثال می‌گویند: هرکس آب یا غذایی را مسموم کند و جمعی را تلف نماید حکم آن اعدام است، پیداست که حکم اعدام به خاطر اتلاف نفوس است.

۵ـ در آیه شریفه سوره مائده، آیه ۳۲ می‌خوانیم: «من اجل ذلک کتبنا علی بنی‌اسرائیل انه من قتل نفساً بغیر نفس او فساد فی‌الارض فکانما قتل‌الناس جمیعاً»

ظاهر آیه شریفه این است که قتل نفس هیچگاه جایز نیست مگر برای قصاص قتل یا فساد فی الارض، پس فساد فی‌الارض اجمالاً مجوز اعدام است.

و از وقوع آیه محاربه بلافاصله بعد از این آیه به دست می‌آید که جواز قتل

محارب به خاطر این است که آن از مصادیق افساد است، و در حقیقت «افساد» ملاک و موضوع حکم می‌باشد.

بلکه می‌توان گفت: به مقتضای ظهور آیه شریفه در انحصار جواز قتل در دو مورد: «قصاص قتل» و «افساد فی‌الارض»، سایر موارد جواز اعدام که در شرع وارد شده از قبیل رجم، زنای با محارم، لواط، مرتد فطری معاند، اعدام پس از اجرای سه بار حد شرعی، و نظیر اینها همه از مصادیق «مفسد فی‌الارض» محسوبند، زیرا اقدام بر این‌گونه گناهان بزرگ موجب بر هم خوردن صلاح و سلامت مجتمع انسانی است.

همان‌گونه که پیدایش یک غده سرطانی در نظام بدن، امنیت و سلامت بدن را به طور کلی تهدید می‌کند و چاره‌ای جز تخلیه آن وجود ندارد، این‌گونه گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت و اقتصاد جامعه را از مسیر صحیح منحرف می‌نماید و در عمل موجب سقوط آن می‌گردد.

البته موارد نامبرده را شرع مقدس با دید وسیع الهی از مصادیق «افساد» دانسته و در کتاب و سنت بیان شده‌است، ولی در غیر موارد منصوصه تشخیص مورد حکم اعدام، با امام مسلمین و حاکم شرع با بصیرت است که بالحاظ شرایط زمانی و مکانی و مشورت با اهل نظر تشخیص دهد عمل خاصی در مورد خاصی یک فساد شخصی نیست بلکه سعی در یک فساد اجتماعی است به گونه‌ای که «شتاب در افساد فی‌الارض» شمرده می‌شود، و طبعاً موجب تباهی امنیت یا اقتصاد یا فرهنگ عمومی جامعه می‌گردد و چون مسأله دماء مسلمین مطرح است باید جداً احتیاط شود و بدون دقت کافی و مشورت با اهل خرد و بینش از تصمیم حاد اجتناب گردد.

تا اینجا سخن بر فرض دلالت آیه شریفه است بر این که «افساد فی‌الارض» تمام موضوع برای حکم اعدام می‌باشد.

ولی این امر قابل اشکال است زیرا آیه شریفه در مقام بیان حکم مستثنی منه است نه مستثنی.

پس هرچند مستثنی منه اطلاق دارد و جواز قتل را در غیر دو مورد نامبرده نفی می‌کند، لیکن مستثنی اطلاق ندارد. بلکه دلالت می‌کند بر جواز اعدام در این دو مورد به نحو اجمال، و همان گونه که هر قتل نفسی مجوز قصاص نیست بلکه قصاص شرایط خاصی دارد و در موارد خاصی اجرا می‌شود، بسا هر افساد فی‌الارض نیز مجوز اعدام نباشد، و شاید شرط آن قیام مسلحانه و صدق عنوان محاربه باشد، چنانکه از آیه محاربه واقع بعد از آن به دست می‌آید ـ بنابراین که

هر یک از دو عنوان را جزء موضوع قرار دهیم ـ و همین است قدر متقین از آیه.

محصل کلام، این که آیه ۳۲ سوره مائده دلالت ندارد بر این که هر فساد فی‌الارض مجوز اعدام است.

و آیه ۳۳ که آیه محاربه است هرچند عموم دارد زیرا موصول از عمومات است و عموم آن به تبع اطلاق صله آن می‌باشد، ولی استدلال به آن متوقف است بر این که تمام موضوع برای احکام چهارگانه آیه را جمله «یسعون فی‌الارض فساداً» بدانیم و ذکر محاربه از باب بیان مصداق و شان نزول باشد چنان‌چه از کلمات برخی از بزرگان به دست می‌آید، لیکن این امر قابل خدشه است و قدر متقین صورت تحقق هر دو عنوان است.

۶ـ روایت فضل‌بن شاذان عن‌الرضا(ع) فی کتابه الی المامون قال: «و لا یجوز قتل احد من النصاب و الکفار فی‌دار التقیة: الا قاتل او ساع فی فساد، و ذلک اذا لم تخف علی نفسک و اصحابک» (وسائل ج۱۸، ص۵۵۲)

دلالت حدیث بر این که سعی در فساد اجمالاً مجوز اعدام می‌باشد واضح است، ولی:

اولاً: همان‌گونه که در بیان آیه ۳۲ گفته‌شد حدیث در مقام بیان مستثنی منه است نه مستثنی پس مستثنی اطلاق ندارد.

و ثانیاً: مورد حدیث نصاب و کفار در دار تقیه می‌باشد، و هرچند حکم مستثنی منه در مسلمین به طریق اولویت جاری است ولی محتمل است حکم مستثنی مربوط به خصوص نصاب و کفار باشد و در مفسدین از مسلمین جاری نباشد.

[محاربه و افساد فی‌الارض شامل حوزه فرهنگ و اندیشه نمی‌شود]

پرسش ۳ـ آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزه فرهنگی را نیز شامل می‌شود؟ یعنی اگر نوشته‌ها و گفته‌های کسی به تشخیص حاکم شرع باعث اختلال در مباحث علمی، فرهنگی، دینی و اخلاقی قلمداد شود، آیا نویسنده یا گوینده محارب و مفسد محسوب‌می‌شود؟ چرا؟

جواب ـ حوزه فرهنگی دارای ویژگی‌های خاصی است که نباید از آن‌ها غفلت شود. در این زمینه به دو نکته اشاره می‌شود:

۱ـ اصل فکر و اندیشه و آن‌چه از تضارب یا اجتماع دو اندیشه به وجود می‌آید به هیچ‌وجه در اختیار انسان نیست، هرچند ممکن است برخی از مقدمات آن اختیاری باشد. اندیشه‌ها در بستر ذهن با عبور از مراحلی کاملاً پیچیده و به دور از عامل خارجی مخصوص، و یا حتی بسا بدون اراده و توجه و قصد صاحب

اندیشه پدید می‌آیند. صرف اندیشه و فکر از نظر عقلی و اصول مورد قبول عقلا و نیز ادیان الهی هیچ‌گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست، در هیچ محکمه عقلایی کسی را به خاطر داشتن اندیشه‌ای خاص ـ در هر موضوع که باشد ـ محاکمه نمی‌کنند. محاکم تفتیش عقاید از تجربیات تلخ و نقطه تاریکی از زندگی بشر بوده‌است که امروزه با شرمساری و خجالت از آن‌ها یاد می‌شود.

و معنای مکلف‌بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می‌باشند این نیست که تصور اندیشه خاصی را در بستر ذهن خود بیافریند، بلکه به معنای تلاش در ایجاد مقدمات اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لزوم ایمان به آن‌هاست. جایگاه ایمان هرچند روح و قلب انسان است اما از منظر قبول آثار و تبعات عملی و اخلاقی آن، مورد توجه ادیان قرارگرفته‌است. در حقیقت ایمان به معنای التزام و پایبندی عملی به اصولی است که در اثر تدبر و تفکر به صورت اندیشه و باور در روح و ذهن انسان به وجود آمده‌است.

رسالت پیامبران نیز دعوت به حق و بیدار کردن نفوس و ارائه راه فکر کردن بشر و اندیشیدن و راه استدلال و تعقل برای درک صحیح از جهان هستی و مبدا و معاد آن بوده‌است. هیچ پیامبری برای اجبار مردم به قبول و ایمان به اصول دین مأموریت نداشت. آیه شریفه «لا اکراه فی‌الدین» به همین حقیقت اشاره دارد.

۲ـ نکته دیگر مربوط به ابراز و بیان یک اندیشه و فکر می‌باشد. ابراز هر عقیده و اندیشه‌ای حق اولی هر انسان است، عقلای جهان در هیچ زمانی کسی را از ابراز آن‌چه اندیشیده و در قالب یک تفکر شکل یافته‌است منع نمی‌کنند، گرفتن این حق از انسان ظلمی است نسبت به او، همان‌گونه که اطلاع از هر اندیشه و فکری برای دیگران نیز حق آنان می‌باشد، صرف ابراز اندیشه ویا اطلاع از آن با هیچ یک از عناوین کیفری نظیر توهین، افترا، اغفال و مانند آن مربوط نیست.

و آن‌چه درباره کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده‌است به هیچ‌وجه به معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز با آراء و عقاید مخالف که بر اساس استدلال و منطق ابراز می‌گردند، نمی‌باشد، بلکه با توجه به آیات و روایات و سیره معصومین: مقصود از آن مواردی است که مخالفان معاند به جای استفاده از براهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا توهین و افترا روی آورند و از این طریق و با روش‌های غیر علمی در صدد تخریب و افساد جامعه و محیط‌های علمی و فرهنگی و تضییع حقوق آنان برآیند، در اینجاست که عناوین کیفری مطرح می‌شود. در حقیقت برخورد یا اعمال محدودیت ـ که خود نوعی تعزیر است ـ به خاطر آن عناوین کیفری است نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.

البته احراز عناوین فوق کار بسیار مشکلی است و ممکن است بعضی حکومت‌ها به خاطر اغراض سیاسی و تصفیه‌حساب‌های جناحی با منتقدان و افراد صاحب‌نظر و اندیشه، آنان را به عناوین کیفری مختلف از قبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و... متهم نمایند تا از این طریق بتوانند آن‌ها را محدود و از ابراز فکر و اندیشه خود جلوگیری نمایند. و به‌طور کلی بسا بعضی افراد یا حاکمیت به‌خاطر عناد یا اغراض دیگر، حوزه امور فرهنگی و کیفری را باهم خلط نمایند. از این‌رو برای جلوگیری از سوءاستفاده طرفین از عناوین آزادی ابراز اندیشه و یا اضلال، توهین، افساد و مانند آن، لازم‌است در دعاوی مربوط به این مسائل ـ که میان حاکمیت و افراد در تشخیص مصادیق اختلاف است ـ یک هیأت متشکل از افراد امین، صاحب‌نظر، خبره و کارشناس، بی‌طرف و منتخب مردم نظردهند و محاکم در موارد مربوطه نظر این هیأت را ملاک قضاوت خود قراردهند، تا هم حق افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجه قرارگیرد.

و به‌طورکلی باید توجه داشت فکر و اندیشه‌ای را که غلط و باطل انگاشته می‌شود باید با فکر و اندیشه صحیح و با منطق قوی و استدلال محکم پاسخ داد، نه با کیفردادن یا محدودساختن صاحب آن اندیشه. تجربه ثابت کرده‌است که برخورد کیفری با مقوله فرهنگ و اندیشه اثر معکوس دارد. راه پیامبران الهی و سیره معصومین: نیز در مقابل اندیشه‌های الحادی جز بیان و استدلال و موعظه و جدال به بهترین شیوه و متد نبوده‌است، در قرآن‌کریم می‌خوانیم:

۱ـ «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» (سوره نحل، آیه ۱۲۵)

۲ـ «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» (سوره دهر، آیه ۳)

۳ـ «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (سوره کهف، آیه ۲۹)

۴ـ «فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (سوره زمر، آیات ۱۷و۱۸)

۵ـ «فذکر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر» (سوره غاشیه، آیات ۲۱و۲۲)

۶ـ «لا اکراه فی‌الدین، قد تبین الرشد من الغی» (سوره بقره، آیه ۲۵۶)

۷ـ «قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا، قال اولو کنا کار هین» (سوره اعراف، آیه ۸۸)

۸ـ «و لو شاء ربک لامن من فی‌الارض کلهم جمیعاً، افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (سوره یونس، آیه ۹۹)

این آیات دلالت دارد بر این که به طور کلی مقوله ایمان که مبتنی بر مقوله فکری و فرهنگی است اکراه‌پذیر نخواهدبود.

علاوه‌بر این شیوه امامان معصوم ما هرگز برخورد قهرآمیز در مقوله‌های علمی و فرهنگی نبوده‌است، امام صادق(ع) با ملحدان و منکران خدا و پیامبر به گفتگو می‌نشست و با دقت و متانت به سخنان آنان گوش فرا می‌داد، و آن‌گاه با منطق و استدلال شبهات آنان را پاسخ می‌گفت. در این زمینه نقل شده‌است:

روزی مفضل که یکی از یاران خاص امام صادق(ع) بود در مسجد پیامبر(ص) مشغول نماز بود، در همین اثنا دو نفر از مادیون وارد مسجد و مشغول به صحبت شدند، به‌گونه‌ای که او صحبت‌های آنان را می‌شنید. آنان در ضمن صحبت‌های خود به مبحث نبوت و پیامبر اسلام پرداختند و ادعا کردند که پیامبر فردی نابغه بوده و قصد ایجاد تحول در جامعه خود را داشته‌است و با اینکه خود مذهب را قبول نداشته، بهترین راه تحول را مذهب دانسته و از این طریق عمل نموده‌است! مفضل از این سخنان به خشم آمد و با تندی با آنان برخورد کرد. آنان به مفضل گفتند: تو از چه کسی تبعیت می‌کنی؟ اگر از جعفربن محمد پیروی می‌کنی بدان که ما در حضور او این حرفها را می‌گوییم و حتی بر ضد خدا استدلال می‌کنیم ولی ایشان نه تنها عصبانی نمی‌شود بلکه به دقت گوش می‌دهد به گونه‌ای که ما گمان می‌کنیم او حرفهای ما را پذیرفته‌است، اما پس از آن با متانت پاسخ حرفهای ما را می‌دهد.

رشد و تعالی اسلام در همه زمان‌ها وابسته به این است که همگان ـ حتی مخالفان ـ آزادانه اعتقادات خود را مطرح نمایند و بستر مباحث علمی در همه زمینه‌ها و برای همه اشخاص فراهم گردد و فکر و اندیشه تنها با منطق و استدلال پاسخ داده‌شود. تجربه به خوبی نشان‌می‌دهد هرگاه این بستر در جامعه فراهم آمده‌است در نهایت اسلام نفع برده و به عکس، هرگاه حکومتها و یا افراد به رفتارهای قهرآمیز رو آورده‌اند نتیجه منفی به‌دست آمده‌است.

و بالاخره معنای «محاربه» در پاسخ پرسش اول و معنای «افساد فی‌الارض» در پاسخ پرسش دوم بیان شد. لازم‌است برای انطباق این دو عنوان بر مصادیق به آن دو پاسخ مراجعه شود.

[عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز قابل انطباق نیست]

پرسش ۴ـ آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزه سیاسی را هم شامل می‌شود؟

یعنی اگر اقدامات سیاسی مسالمت‌آمیز و غیر مسلحانه شخص یا اشخاصی از قبیل انتقاد و مخالفت با حاکمیت از دیدگاه حاکم شرع، نامطلوب و مخل امنیت ملی تشخیص داده‌شود، آیا چنین افراد یا تشکیلاتی محارب و مفسد محسوب می‌شوند؟

جواب ـ فعالیت‌های سیاسی از قبیل انتقاد، تجمعات، راه‌پیمایی آرام، مقاله‌نویسی، تشکیل جمعیت‌ها و احزاب و مانند این‌ها مصداق هیچکدام از عناوین «محاربه»، «بغی» و «افساد» نمی‌باشد. زیرا عنوان «محاربه» متقوم است به ترساندن مردم و سلب امنیت جامعه با استفاده از سلاح و زور. «بغی» نیز تجاوز مسلحانه به حقوق دیگران و خروج از عدالت و حق است. «افساد» هم اگر همراه با محاربه فرض شود موضوع حکم مزبور در آیه خواهدبود و بر فرض مستقل بودن آن در موردی صدق می‌کند که موجب تضییع حقوق و امنیت گروهی از مردم گردد، در حالی که فعالیت‌های سیاسی این‌گونه نیست بلکه گاه از مقوله امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و در جهت احقاق حقوق جامعه است.

علاوه بر این عناوین نامبرده از عناوین قصدیه می‌باشند و صدق و احراز هریک از آن‌ها متوقف است بر احراز قصد شخص و یا ـ حداقل ـ علم او به اثرگذاری و احراز این دو شرعاً شرایط ویژه‌ای دارد و به آسانی صورت نمی‌پذیرد و اصولاً در مواردی که اندک شبهه‌ای از ناحیه موضوع جرم یا حکم آن وجود داشته‌باشد، دستور شرع مقدس مراعات احتیاط است، به‌خصوص در امور مربوط به نفوس، دماء، اموال و آبروی افراد.

و به بیانی دیگر در موارد فعالیتهای سیاسی، اولاً: از آنجا که مصداق، هیچ‌یک از عناوین فوق نمی‌باشند هیچ مجوز شرعی برای منع از آن‌ها یا بازداشت و محاکمه افراد با این اتهام وجود ندارد. در دستورات اسلام و سیره رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) بازداشت و محکومیت سیاسی و این که کسانی را به مجرد اعتقاد و یا اظهار نظر در برابر حاکمیت و انتقاد از آن بازداشت و محاکمه نمایند وجود ندارد. مخالفان سیاسی حضرت امیر(ع) در زمان حکومت آن حضرت به صورت علنی و با آزادی کامل علیه ایشان فعالیت می‌کردند و حتی عبداله‌بن کواء که از خوارج بود در حضور آن حضرت علناً علیه ایشان شعار می‌داد ولی تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند آن حضرت نه تنها آنان را بازداشت نکرد بلکه حقوق آنان را نیز از بیت‌المال قطع ننمود.

و ثانیاً: بر فرض اینکه شرعاً بتوان اشخاص را به خاطر فعالیت‌های سیاسی بازداشت و محاکمه نمود، چون در این‌گونه اتهامات محاکم و قضات منسوب به

حاکمیت ذی‌نفع و طرف دعوا هستند ـ و از شرایط قاضی، بی‌طرفی او نسبت به موضوع مورد محاکمه می‌باشدـ آنان نمی‌توانند به قضاوت بپردازند. از این رو باید این قبیل اتهامات در یک دادگاه مرضی‌الطرفین، آن هم با حضور هیأت منصفه بی‌طرف، خبره نسبت به مسائل سیاسی و معتمد و منتخب مردم رسیدگی شود.

[شرایط تحقق بغی]

پرسش ۵ـ مفاد شرعی موضوع و حکم «بغی» چیست؟ آیا در شریعت مقدسه اسلام برای باغی «حد شرعی» یا تعزیر به تشخیص حاکم شرع پیش‌بینی شده‌است؟

پرسش ۶ـ مقدمات تحقق موضوع بغی و شرایط عمل به «وظیفه مقاتله با بغات» چیست؟

پرسش ۷ـ آیا خروج مسلحانه علیه حاکمیت از مقومات شرعی بغی است؟ یا هرگونه اقدام برای تغییر حاکمیت سیاسی ولو از طرق مسالمت‌آمیز بغی محسوب می‌شود؟

جواب۵ و۶ و۷ـ «بغی» در لغت به معنای طلب توأم با خروج از حد اعتدال، برتری‌طلبی، تفوق‌جویی و ظلم و ستم ذکر شده‌است، ولی در اصطلاح قرآن به معنای تجاوز و برتری طلبی همراه با قدرت و درگیری مسلحانه آمده‌است. ریشه اصلی مسأله بغی از آیه ۹ سوره حجرات اخذ شده‌است: «و ان طائفان من‌المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی‌الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفییء الی امرالله»

«بغی» در آیه فوق به درگیری مسلحانه بین دو طایفه از مؤمنین اطلاق شده، لذا جلوگیری از بغی نیز با قدرت سلاح پیش‌بینی شده‌است. شأن نزول آیه نیز قتال و درگیری بین دو طایفه (اوس و خزرج یا غیر آن‌ها) بوده‌است.

علاوه بر این در تاریخ، سه جنگ جمل، صفین و نهروان را به عنوان مصادیق بارز بغی ذکر کرده‌اند، و «تقتله الفئـة الباغیـة» که در پیشگویی پیامبر(ص) در مورد عمار (ره) نقل شده به تجاوز نظامی معاویه در صفین اشاره دارد.

و اما در تعبیرات فقها «بغی» به خروج از اطاعت امام معصوم یا امام عادل تفسیر شده، و در بعضی از تعبیرات لفظ «امام» به صورت مطلق آمده‌است و در معنای «خروج» نیز بروز و قیام برای قتال و درگیری مسلحانه تصریح شده‌است.

ولی بحث در مورد این که مقصود از بغی، خروج بر امام معصوم است یا مطلق امام عادل، به نظر می‌رسد بی‌فایده باشد. زیرا مفاد آیه بغی عام می‌باشد و شامل

تمام مواردی است که جمعی از مؤمنین در برابر جمعی دیگر از آنان دست به قیام مسلحانه بزنند، و برای آن چهار مورد قابل تصور است:

الف ـ تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر عده‌ای دیگر.

ب ـ تجاوز دولتی مسلمان بر دولت مسلمان دیگر.

ج ـ تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر دولت اسلامی.

د ـ تجاوز دولت اسلامی بر عده‌ای از مؤمنین.

بنابراین خروج بر امام معصوم یا عادل فقط یکی از مصادیق بغی می‌باشد.

در این رابطه به چند نکته اشاره می‌شود:

۱ـ از آیه بغی به دلیل تعلیق حکم بر صفت «بغی» استفاده می‌شود که علت حکم همان بغی است به هر شکلی که باشد، هرچند به حسب ظاهر سلاح به‌کارنبرد ولی متکی به آن باشد، نظیر تجاوزی که یک حکومت هرچند مسلمان بر گروهی از ملت خود به اتکای قدرت نظامی انجام می‌دهد. اگر چنین یورشی بر خلاف موازین قطعی عدل و حق انجام گیرد مصداق بغی خواهدبود.

۲ـ با توجه به قید عصمت یا عدالت در خروج بر امام، چنان‌چه بر حکومتی جائر و ظالم در برابر ظلم آن یورشی هرچند با سلاح انجام شود، بعید است حکم بغی جریان پیدا کند. این مطلب را ـ علاوه بر این که لازمه کلام تمام فقها می‌باشد که شرط عصمت یا عدالت در امام را مطرح کرده‌اند ـ شیخ طوسی(ره) در نهایة (ص۲۹۷) تصریح نموده‌است: «و من خرج علی امام جائر لم یجز قتالهم علی حال...».

در وسائل نیز از حضرت امیر(ع) نقل نموده که در مورد «حروریة» فرمودند: «... و ان خرجوا علی امام جائر فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالاً» (وسائل‌الشیعه، ج۱۱، ص۶۰) در این رابطه می‌توان به مسأله‌ی شانزدهم از فصل ششم از باب پنجم کتاب دراسات فی‌ولایة الفقیه مراجعه نمود. (دراسات ج۱، ص۵۸۰)

۳ـ از آیه بغی و نیز روایات مربوطه بیش از این فهمیده نمی‌شود که حکم باغی برخورد مسلحانه با اوست تا زمانی که از بغی دست بردارد و در عمل تسلیم موازین حق و عدل گردد، خواه اعتقاد قلبی به آن موازین یا مجریان آن‌ها داشته‌باشد یا نه. پس در صورت تسلیم عملی هرگونه برخوردی با او، ظلم و تجاوز خواهدبود، و بسا خود مصداق بغی گردد. شیخ طوسی (ره) در مبسوط (ج۷، ص۲۶۸) فرموده‌اند: «اگر باغی به حق پیوست و مطیع شد یا سلاح را زمین گذاشت و در عمل تسلیم شد، یا از معرکه فرار کرد بدون این که به جمعی بپیوندد، قتال با او جایز نیست و تعقیب نمی‌گردد.»

شیخ طوسی و عده‌ای دیگر از فقها برخورد با بغاة را به سه شرط مشروط کرده‌اند:

الف ـ این که آنان در موضع قدرت و دارای جمعیتی باشند، به‌گونه‌ای که بدون قتال و جنگ نتوان به آنان دست یافت. پس اگر جمعیتی کم و ناتوان باشند باغی نیستند.

این که به دور از دسترس حکومت باشند، مثلاً در یک منطقه جدا از حاکمیت مستقر باشند و در قبضه او نباشند.

این که بغی آن‌ها بر اساس یک تفکر و اعتقادی خاص باشد. این قید برای خروج راهزنان و قطاع‌الطریق از مصادیق بغاة می‌باشد. (مبسوط، ج۷، ص۲۴۶)

هرچند شرط اول و سوم بر خلاف ظاهر آیه شریفه است ولکن مطابق با احتیاط می‌باشد، اما شرط دوم مخالف ظاهر آیه نیست، زیرا معمولاً مقر هر گروه متجاوز و مهاجمی از گروه رقیب جدا و مستقل می‌باشد. و در مورد شرط سوم ـ همان‌گونه که در نکته ۵ بیان می‌شود ـ اگر هر دو گروه بر اساس تحلیل و اعتقادی خاص، خود را حق و طرف مقابل را باطل می‌داند ابتدا باید زمینه رفع شبهه و رفع تخاصم فراهم اید، و پس از آن چنان‌چه گروهی عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضییع حقوق دیگران نماید، با آنان مقابله شود.

۴ـ مرحوم شیخ در نهایـة (ص۲۹۷) فرموده‌اند: «و لا یجوز لاحد قتال اهل البغی الا بامر الامام» محقق (ره) نیز در جهاد شرایع (ص۲۵۶) فرموده‌اند: «یجب قتال من خرج علی امام عادل اذا ندب الیه الامام عموماً او خصوصاً او من نصبه الامام» و صاحب جواهر (ره) برای کلام محقق (ره) ادعای اجماع محصل و منقول کرده و فرموده‌اند: روایات مستفیض عامه و خاصه نیز در این مورد وارد شده‌است. (ج ۲۱، ص۳۲۴)

همین مطلب را از آیه بغی نیز می‌توان استفاده نمود، زیرا خطابات اجتماعی قرآن، از جمله در این آیه به مجتمع مؤمنین متوجه می‌باشد و امام واجد شرایط ممثل مجتمع خواهدبود، و در حقیقت اجتماع مؤمنین در او خلاصه شده‌است. در کتاب دراسات شرایط حاکم صالح و کیفیت انتخاب او به تفصیل بیان شده‌است. بنابراین برخورد با اهل بغی باید به دستور حاکمیت صالح انجام شود و کار هر فرد فرد جامعه نیست.

در مورد بغی بین دو گروه مسلمان نیز این شرط باید رعایت شود و رهبری برخورد با بغاة در دست فرد صالح و واجد شرایط باشد.

۵ـ صدق بغی در موردی است که حق و باطل شفاف و روشن و بدون وجود

شبهه باشد و گروهی به عنوان تجاوز از مرز عدالت و حق از روی عناد به حقوق گروه دیگر تجاوز نمایند. پس اگر حق و باطل در مورد نزاع دو گروه مسلمان روشن نباشد و هر دو گروه خود را حق و طرف دیگر را باطل بدانند، و یا نسبت به آن دارای شبهه‌ای باشند، لازم‌است در ابتدا زمینه رفع شبهه و رفع نزاع فراهم اید،و پس از آن چنان‌چه گروهی همچنان عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضییع حقوق گروه دیگر نماید، با آن مقابله شود. این مطلب به خوبی از آیه بغی فهمیده‌می‌شود.

صاحب جواهر(ره) در این زمینه فرموده‌اند: «ظاهراً هیچ‌گونه اختلاف و اشکالی بین فقها وجود ندارد که باید قبل از شروع مقاتله با بغاة آنان ارشاد شوند تا اگر شبهه‌ای دارند از بین برود، همان‌گونه که خود حضرت امیرالمؤمنین(ع) و نمایندگانشان این عمل را با بغاة زمان خود انجام دادند و صبر کردند تا آنان حمله را شروع نمودند.» (ج۲۱، ص۳۳۴)

بدیهی است ارشاد در هر زمان مطابق مقتضیات زمان انجام می‌شود. ارشاد در زمان کنونی جز با ایجاد فضای بحث آزاد و دادن مجال و امنیت به طرف متهم به بغی جهت بیان شبهات و نظریات خود امکان ندارد. در چنین مواردی وظیفه افراد و جناح‌های بی‌طرف ـ که در آیه شریفه مخاطب «فاصلحوا» قرارگرفته‌اند ـ آن است که مانع درگیری یا ادامه قتال بین دو گروه فوق شوند و طرفین را به مذاکره و تفاهم و رفع شبهه بر اساس منطق و استدلال دعوت یا الزام نمایند.

۶ـ برای تحقق عنوان بغی ـ علاوه‌بر آن‌چه بیان گردید ـ باید اراده و اختیار شرکت‌کنندگان در آن نیز احرازگردد، بنابراین چنان‌چه برخی از آنان از روی اکراه یا اجبار در آن مشارکت یابند ـ نظیر آن‌چه امروز، در بسیاری از تهاجمات نظامی دیده‌می‌شود ـ مقاتله با آن افراد جایز نیست. زیرا علاوه‌بر قواعد عام فقهی مبنی بر اشتراط اراده و اختیار در ترتیب آثار بر افعال انسان، از بعضی روایات نیز این مطلب قابل استنباط است. در کتاب دعائم‌الاسلام(ج۱، ص۳۷۶) و مستدرک‌الوسائل (ج۲، ص۲۵۱) آمده‌است: قال رسول(ص) یوم بدر: «من‌استطعتم ان تاسروه من بنی‌عبدالمطلب فلا تقتلوه فانهم انما اخرجوا کرهاً» از علت مذکور در این روایت می‌توان یک حکم کلی برای هر موردی که کسی با اکراه به جنگی آورده‌شده، استفاده نمود.

پرسش ۸ ـ آیا خروج مسلحانه تشکیلات دارای مقر نظامی(منعه) براساس یک نظریه سیاسی(ولو عدم صلاحیت حکام) در عصر غیبت شرعاً بغی محسوب

می‌شود؟ به‌عبارت دیگر آیا باغی منحصر در خروج علیه حاکمیت معصوم(ع) است یا مطلق می‌باشد؟ چرا؟

جواب ـ گفته‌شد که ظاهر آیه شریفه «وان طائفتان...» چهارمورد را شامل می‌گردد که یکی از آن‌ها خروج بر حاکمیت عدل است. در زمان غیبت نیز اگر حاکمیت با شرایطی که در جای خود به تفصیل بیان‌شده با بیعت و انتخاب مردم منعقد شود، شرعی و مردمی است و خروج بر آن ـ باوجود شرایطی که ذکرشد ـ مصداق بغی می‌باشد. زیرا اولاً: آیه بغی عام است و انحصار به حکومت معصوم(ع)ندارد، و ثانیاً: مطابق ادله‌ای که دلالت دارد براین که تشکیل حکومت صالح در زمان غیبت، هم حق مردم است و هم وظیفه آنان، چنان‌چه در زمان غیبت حکومت صالحی تشکیل شود، احکام بغی نسبت به قیام در برابر آن نیز جاری خواهدبود.

منتهی‌الامر تفاوتی که حاکمیت در زمان غیبت با حاکمیت معصوم دارد این است که حاکمیت معصوم ـ به اعتقاد ما ـ ملازم با حق و عدل است، درحالی که این ملازمه در حاکمیت غیرمعصوم وجودندارد. بنابراین چنان‌چه حاکمیت در زمان غیبت، صالح و واجدشرایط شرعی مورد رضایت مردم نباشد و گروهی براساس معیارهای شرعی خود را از هرنظر حق و حاکمیت را باطل و ناصالح بداند و براساس احقاق حق ـ نه از روی عناد یا انگیزه قدرت‌طلبی و مانند آن ـ دست به حمله مسلحانه زند و موجب تضییع حقوق دیگران نشود، ظاهراً مشمول آیه شریفه نیست.

این مسأله در کتاب دراسات در مسأله ۱۶ از فصل ششم از باب پنجم به‌طور تفصیل مورد بحث قرارگرفته‌است. (ج۱، ص۵۸۰)

پرسش۹ـ آیا بین قول به ولایت سیاسی فقیه در حوزه امور عمومی و قول به توسعه بغی به زمان غیبت تلازم‌است؟ چرا؟

جواب ـ با توجه به عدم انحصار حکومت صالح به زمان معصوم و اطلاق آیه شریفه «بغی»، اگر فقیه در زمان غیبت واجد شرایط ولایت سیاسی باشد و انتخاب واقعی او توسط مردم محقق شود، راهی جز توسعه بغی به زمان غیبت وجود ندارد.

[حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت]

پرسش۱۰ـ آیا در زمان غیبت معصوم(ع) بیعت‌نکردن با حاکم دینی،

اطاعت‌نکردن از آن، مخالفت مسالمت‌آمیز با آن، انتقاد از آن، شرعاً جرم محسوب‌می‌شود و قابل مجازات از سوی حاکمیت است؟ چرا؟

جواب - اگر کسی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت باشد و حاکم مفروض را نیز واجد شرایط لازم بداند، شرعاً مجوزی برای بیعت‌نکردن و عدم اطاعت از او ندارد، ولی اگر از نظر علمی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت نباشد و یا حاکم دینی مفروض را واجد شرایط لازم نداند، دلیلی بر لزوم بیعت و اطاعت از او وجودندارد، گرچه باید توجه داشت چنان‌چه چنین حکومتی توسط همه یا اکثریت مردم تأسیس شده باشد و مورد رضایت آنان باشد، عدم اطاعت از آن نباید به‌گونه‌ای باشد که نظام اجتماعی دچار اختلال شود و یا موجب تضییع حقوق جامعه گردد.

و اما مخالفت مسالمت‌آمیز به معنای اظهارنظر مخالف و انتقاد از کارها و عملکرد حاکمان درهرحال - چه حکومت را صالح بداند یا نه، و چه حاکمیت منتخب اکثریت باشد یا نه - نه‌تنها جرم محسوب نمی‌شود، بلکه در یک جامعه دینی که به احکام دین اهتمام داده می‌شود از مقوله امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر- با مراعات درجات و مراتب آن - می‌باشد و مورد ادله امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و نیز روایات لزوم نصیحت حاکمان مسلمان خواهدبود.

ما با اینکه مولا امیرالمؤمنین(ع) را معصوم از خطا و گناه می‌دانیم ایشان از انتقاد استقبال می‌کردند، در خطبه ۲۱۶نهج‌البلاغه می‌خوانیم:

«ولاتخالطونی بالمصانعه، ولاتظنوا بی استثقالاً فی حق قیل لی، ولاالتماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلاتکفوا عن مقالـة بحق او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطئ ولا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی‌الله من نفسی ما هو املک به منی».

به‌طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید درمورد حقی که به من پیشنهاد می‌شود کندی ورزم و یا در پی بزرگ‌ساختن خویش باشم زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل‌تر است، پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید زیرا من (شخصاً به‌عنوان یک انسان) خویش را فوق اشتباه و خطا نمی‌پندارم و از آن در کارم ایمن نیستم مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.

پرسش۱۱ـ اگر مسلمانانی فرداً یا متشکلاً اقدامات متصدیان حکومت دینی را خلاف شرع، عدل و منافع ملی تشخیص دادند و بر آن اساس با رعایت ضوابط شرعی اقدام به «نهی‌ازمنکر» کردند (ازقبیل: اعراض قلبی و اعتراض گفتاری و نوشتاری بدون تعرض فیزیکی) و حاکمیت نیز خود را حق و مخالفان خود را باطل دانسته علی‌رغم غیرمسلح‌بودن آن‌ها، مخالفان را مفسد و محارب، یا باغی و برانداز اعلام کند، تکلیف مردم چیست و دین در چنین منازعه‌هایی که درطول تاریخ کثیرالابتلاست چه راه‌حلی پیش‌بینی کرده‌است؟

جواب ـ همان‌گونه که در پاسخ به پرسش‌های پیشین گفته‌شد، انتقاد و نصیحت حاکمان اسلامی ـ هرچند صالح و منتخب اکثریت مردم باشند ـ حق و وظیفه همگان به‌شمار می‌آید، و حکومتی که مخالفان غیرمسلح خود را ـ که براساس وظیفه شرعی و بدون تعرض فیزیکی از حاکمان خود انتقاد می‌کنند ـ به بغی یا محاربه و یا افساد متهم کند، برخلاف موازین اسلامی عمل کرده‌است و با ادامه این روش صلاحیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

و اما درباره وظیفه مردم به طور کلی باید گفت: چنان‌چه آنان از روی شناخت و آگاهی حاکمیت را صالح می‌دانند طبعاً باید از آن حمایت کنند و در تقویت آن بکوشند و در عین حال حق انتقاد و نصیحت و نهی‌ازمنکر را برای خود و مخالفان محفوظ بدانند. و اگر به نظر آنان حکومت صالح نیست و گروه منتقد حق است و خواسته‌ها و مطالبات آنان در راستای عدل و حق و مصالح ملی باشد، در این‌صورت حق و تکلیف مردم نسبت به حاکمیت ناصالح که از اصول و موازین حق و عدل منحرف شده‌است و استبداد و استثمار و تضییع حقوق را شیوه خود قرارداده، این است که با حفظ و مراعات مراتب امر به معروف و نهی‌ازمنکر از راه‌های معقول و مشروع برای احقاق حقوق خود پافشاری نمایند. در کتاب دراسات (ج۱، ص۵۹۳ به بعد) این مسأله و درجات پافشاری مردم تا برسد به درجه قیام مسلحانه مشروحاً با استفاده از آیات و روایات معصومین، ضمن ۱۱ دلیل بیان شده‌است.

وظیفه مردم نسبت به گروه منتقد که آن‌ها را حق و صالح می‌دانند این است که از آنان حمایت نموده تا بتوانند به وظایف شرعی خود عمل نمایند. این وظیفه از ادله یادشده به خوبی استنباط می‌شود، مردم هم حق دارند و هم وظیفه که برای نیل به مطالبات شرعی و ملی خود از هر فرد یا جناحی که آنان را در نیل به حقوقشان و ادای تکالیفشان یاری می‌کند، حمایت نمایند.

[ملاک مشروعیت دینی حاکمیت]

پرسش۱۲ـ *با اینکه اکثر حاکمیت‌ها در طول تاریخ در جوامع مختلف باطل و ناحق بوده‌اند، سابقه ندارد هیچ حاکمیتی خود را ظالم و نامشروع دانسته‌باشد. ملاک و ضابطه‌ی «مشروعیت دینی حاکمیت»، چیست؟ با چه معیارهایی حاکمیتی شرعاً «نامشروع» محسوب می‌شود؟*

جواب ـ بنابر نظریه تمرکز قدرت در یک نفر، ملاک مشروعیت حاکمیت دارا بودن همهٔ شرایطی است که عقل و شرع آن‌ها را لازم می‌داند، و عدم تخلف او از قوانین و مقررات عقلی و شرعی در اداره کشور. در کتاب دراسات علاوه بر هشت شرطی که برای شخص حاکم از طریق عقل و کتاب و سنت بیان شده بر انتخاب آزادانه او توسط مردم نیز تأکید شده‌است. زیرا حکومتی که مقبولیت عمومی نداشته‌باشد دوام و ثبات ندارد.

اما بنابر نظریه‌ی تفکیک قوا در حاکمیت دینی، ملاک مشروعیت هریک از سه قوه‌ی نظام اسلامی دارا بودن شرایطی است که هر قوه می‌طلبد. به‌علاوه پایبندبودن آن به وظایف قانونی که بر عهده آن گذاشته شده‌است.

[ضوابط دینی عدالت و ظلم]

پرسش۱۳ـ *ضوابط شرعی «عدالت اجتماعی» و معیارهای دینی «ظلم» چیست؟*

جواب ـ «عدل» و «ظلم» دو مفهوم متقابل و متباین هستند. مفهوم عدالت در مورد خداوند با عدالت در مورد بشر متفاوت است. عدل الهی در دو منظر ارزیابی می‌شود:

۱. عدل در تکوین

۲. عدل در تشریع

عدل الهی در نظام تکوین به معنای داشتن حقی بر خداوند نیست، بلکه به این معناست که هر موجودی هر درجه از وجود و یا کمال وجود را که استحقاق و امکان آن‌را دارد دریافت می‌کند. موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوتند. ذات حق به هر موجودی آن‌چه را که برای او ممکن است و قابلیت آن‌را دارد از وجود و کمال وجود اعطا می‌نماید و امساک نمی‌کند. هیچ موجودی برخدا حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده‌شود، زیرا موجودیت هر موجودی متقوم به حق‌تعالی است. و از خویش هویتی دربرابر او ندارد. آن‌چه در خطبه ۲۱۶نهج‌البلاغه(عبده) در رابطه با «حق» آمده‌است: «... لایجری لاحد الا جری

علیه، ولایجری علیه الاجری له، ولو کان لاحد ان یجری له و لایجری علیه، لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه...» ظاهراً به همین معنا اشاره دارد.

ولی عدل الهی در تشریع و قانون‌گذاری عبارت است از تطابق نظام تشریع با نظام تکوین، در نظام تکوین، هر موجودی در جای مناسب به حسب اقتضای سلسله علل خود قرارگرفته‌است که تغییر آن ممکن نیست، در این نظام هرگز تصادف و یا گزاف معنا ندارد. تشریع الهی نیز از روی گزاف و مخالف با نظام تکوین نمی‌باشد. تشریع الهی بدون توجه به حسن و قبح ذاتی اشیاء و مصالح و مفاسد آن‌ها انجام نخواهدشد. عدل در تشریع به معنای مطابقت آن با مصالح و مفاسد ذکرشده می‌باشد. نادیده‌گرفتن این‌گونه مصالح و مفاسد درهرموردی ـ هرچند به حسب نوع ـ از طرف خداوند در مرحله تشریع ظلم محسوب است.

این که عدلیه می‌گویند نظام تشریع الهی مطابق با عدل است، به این معناست که عدل دارای حقیقتی و رأی دستورات خداوند است و دستورات و احکام الهی بر اساس آن تشریع می‌شود. بر خلاف اشاعره که چون حسن و قبح ذاتی را انکار می‌کنند می‌گویند: عدل خداوند همان کار و فعل تکوینی و تشریعی خداوند می‌باشد.

و اما عدل بشری عرصه‌های مختلفی دارد:

۱ـ عرصه حقوق فردی و اجتماعی، در این عرصه «عدل» به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشییء فی موضعه» می‌باشد.

شاخصه عدالت در عرصه حقوق از نظر عدلیه بر اساس دو اصل می‌باشد: اول اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کنیم، یعنی معتقد به حقی و رأی ارشادات شارع باشیم و دوم این که بپذیریم عقل توانایی درک آن‌ها را دارد.

مطابق این دو مبنا هر کجا حقی تبیین و درک شود، اعطای آن به صاحبش شاخصه عدالت است. البته با این که حسن اصل عدل و قبح اصل ظلم از مستقلات عقلیه است، لکن مصادیق آن دو از مستقلات عقلیه نیست و بسا در مواردی بین عقلا مورد اختلاف واقع شود. پس اگر کسانی همچون اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار نمایند و ملاک آن دو را همان شرع بدانند قهراً باید شاخصه‌های عدالت و ظلم را بدون ارشاد شارع غیرقابل درک بدانند، اما بنابر نظریه عدلیه ـ که نظر صحیح می‌باشد ـ عقل و عقلا قادر به تشخیص مصادیق زیادی از عدل و ظلم می‌باشند، هرچند شرع در آن موارد ارشادی نداشته‌باشد و در موارد نادری که عقل و عقلا نتوانند عدل و ظلم را تشخیص دهند، یا در آن اختلاف نظر دارند، یا به خطا می‌روند، با ارشاد شرع می‌توانیم آن مصادیق را

مشخص نماییم. لکن تشخیص ارشاد شرع در این‌گونه موارد بر عهده عالمان دینی زمان‌شناس و آشنا به مصالح و مفاسد جامعه از یک سو و کارشناسان امور اجتماعی ـ در حوزه‌های گوناگون مربوط به عدالت اجتماعی ـ از سوی دیگر می‌باشد.

و برای انسان حقوق گوناگونی متصور است:

الف ـ حقوق طبیعی یا فطری، منشا این حقوق استعدادهایی است که دستگاه هدف‌دار خلقت برای رسیدن به کمال مطلوب در هر فردی قرار داده‌است. همه افراد بشر در این جهت دارای حقوق مساوی هستند و هیچ‌کس بر دیگری تقدمی ندارد. مثلاً همه افراد بشر حق مساوی نسبت به بهره‌برداری از طبیعت دارند، همگی حق کار کردن، فکر کردن، انتخاب کردن و حق حیات دارند و....

حقوق اجتماعی، این حقوق پس از پیدایش مدنیت و جامعه برای هر فرد یا جامعه‌ایجاد می‌شود. حقوق اجتماعی گاهی مربوط به اجتماع کوچک یعنی خانواده است و گاهی به اجتماع بزرگتر مرتبط می‌شود و آن نیز بر دو گونه است: گاه این‌گونه حقوق ناشی از به‌کارگرفتن حقوق اولیه طبیعی می‌باشد، نظیر حقوق اکتسابی افراد که در اثر تلاش و کار به دست‌می‌آورند، در حقیقت هرکس از استعدادهای علمی و عملی خود که دستگاه خلقت به او داده‌است بهتر و بیشتر بهره‌برداری نمود دارای حق اکتساب بیشتری در جامعه می‌شود و گاهی ناشی از قراردادهای اجتماعی می‌باشد. نظیر آن‌چه بین مردم و حاکمیت‌ها یا در معاملات و روابط داد و ستدها وجود دارد و باعث پیدایش حقوقی می‌گردد، این دسته از حقوق علی‌الاصول تابع قراردادهای اجتماعی است.

۲ـ تزاحم حقوق، یکی دیگر از عرصه‌های عدل بشر عرصه تزاحم حقوق است. در حقوق گاه بین حق فرد و حق جامعه یا نظامی که حافظ مصالح جامعه است تزاحم به وجود می‌آید. سیره و شیوه عقلا و حکم عقل برای مراعات عدل در این‌گونه موارد اقتضا می‌کند که حق جمع بر حق فرد ترجیح داده‌شود. در حقیقت در موارد تزاحم باید گفت برای فرد در مقابل حق جمع، حقی باقی نمی‌ماند تا گفته‌شود چگونه محروم نمودن ذی حقی از حق خود عدالت می‌باشد. مانند محدودنمودن آزادی ورود و خروج از کشور و یا بهره‌برداری از اماکن عمومی همچون خیابان‌ها و نیز ساختن منزل و نظایر آن در آن‌ها، در این‌گونه موارد عقلای هر زمان برای تأمین حقوق جمع و نظام حافظ آن قوانین و مقررات محدودکننده‌ای را تدوین می‌کنند که موجب محدودشدن حق فرد می‌گردد، و بر این اساس از ناحیه شرع نیز بسا قوانینی تشریع می‌گردد.

علاوه‌براین، حقوق فردی نیز نباید به گونه‌ای تنظیم شود که حق یک فرد موجب سلب حق فرد دیگر شود، به عنوان مثال هرکس حق استفاده از ملک خویش را دارد به شرط آن که به ملک دیگری ضرر نرساند و...

۳ـ عدالت در اخلاق و عمل، سومین عرصه عدالت، عرصه اخلاق و عمل است. علمای اخلاق معمولاً عدالت در دو عرصه فوق را به تعادل بین افراط و تفریط تعریف می‌کنند، یعنی شاخصه آن به دست‌آوردن قدرت و ملکه‌ای است که موجب مراعات حد وسط بین افراط و تفریط می‌باشد. به عنوان مثال در عرصه عمل خوردن غذا با این که مورد نیاز بشر است باید در حد وسط میان پرخوری و کم‌خوری واقع شود.

البته باید توجه داشت که حد وسط در مورد هر شخص بر حسب خصوصیات و شرایط او متفاوت است و مقدار معتدل هر چیزی نسبت به هر فرد تفاوت می‌یابد. از این رو می‌توان گفت مفاهیم ارزشی نظیر عدالت ـ که بر اساس نیازهای انسان جهت نیل به سعادت و کمال وضع شده ـ مفاهیمی نسبی تلقی می‌شوند، یعنی ممکن است یک حالت برای فردی عدالت باشد و برای دیگری نباشد.

اما عدالت در اخلاق بنابر آن‌چه بین اهل فن معروف است ملکه‌ای است در نفس انسان که شاخصه آن مراعات حد وسط بین افراط و تفریط در قوای ثلاثه: «عاقله»، «شهویه» و «غضبیه» می‌باشد. هر کدام از قوای مزبور ممکن است دارای سه حالت باشند: افراط، تفریط و تعادل. حد وسط در قوه‌ی عاقله «حکمت» است، افراط آن «جربزه» و تفریط آن «بلادت» است. حد وسط در قوه‌ی شهویه «عفت»، افراط آن «شره» و تفریط آن «خمود» می‌باشد. حد وسط در قوه‌ی غضبیه «شجاعت»، افراط آن «تهور» و تفریط آن «جبن و ترس» است. از اجتماع حد وسط در قوای سه‌گانه فوق «عدالت» محقق می‌شود. در حقیقت شاخصه عدالت در قوای مزبور به این است که انسان هر قوه‌ای را در محل مناسب خود قرار دهد که با نیاز و نیل به سعادت او متناسب باشد.

۴ـ عدالت در عرصه اجرای قانون، شاخصه عدالت در اجرای قانون، مساوات در آن است نسبت به همه افراد و اقشار اعم از ضعیف و قوی. در این عرصه اگر قانون به طور مساوی اجرا نگردد جامعه آسیب می‌بیند، اگر مجری قانون بخواهد حق جامعه تأمین و احقاق شود راهی جز تساوی همه افراد و اقشار در اجرای قانون ـ که مصداق «اعطاء کل ذی حق حقه» است ـ وجود ندارد.

۵ـ عدالت در عرصه مجازات، شاخصه عدالت جزائی در اصل کیفر دادن جرائم و تناسب بین آن دو نهفته است. نسبت جرائم با کیفرها نسبت علت و

معلول می‌باشد، از این رو باید بین آن دو تناسب و سنخیت وجود داشته‌باشد. بر این اساس (سنخیت بین علت و معلول) با کیفر ناعادلانه نمی‌توان وضعیت عادلانه را در جامعه بر قرار ساخت. از آن‌چه ذکر شد روشن گشت که شاخصه عدالت، به‌جز در عرصه اجرای قانون، در هیچ یک از عرصه‌های ذکر شده و تعریف ماهوی آن الزاماً به معنای مساوات نیست.

[حقوق شرعی مخالفان سیاسی]

پرسش ۱۴ـ حقوق شرعی «مخالف سیاسی» چیست؟

جواب ـ مخالف سیاسی ـ چه کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی را قبول دارد ولی به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیت حاکمان را قبول نداشته‌باشد ـ از دیدگاه شرع دارای حقوقی است، که این حقوق اختصاص به مسلمانان ندارد، و شامل آنان ـ اعم از شیعه و سنی ـ و غیرمسلمانان می‌گردد.

اما در غیرمسلمانان در مثل جامعه ایران تابع توافق‌هایی است که در قرارداد میان آن‌ها و مسلمانان منعقد شده‌است و یا در قانون اساسی بیان شده‌است. (عقد ذمه)

حضرت امیر(ع) در نامه به مالک اشتر در رابطه با رعیت می‌فرماید: «اما اخ لک فی‌الدین، او نظیر لک فی‌الخلق...» (نهج‌البلاغه عبده، نامه۵۳)، این جمله اشاره است به حق هم کیشی و حق هم نوعی.

حقوق اجتماعی مسلمانان اهل سنت نیز همانند شیعیان است، یعنی اگر صلاحیت‌های لازم را دارا باشند از دیدگاه اسلام شایستگی تصدی مناصب و مشاغل مختلف را دارا می‌باشند، مگر این که در قراردادی که مورد توافق باشد (همچون قانون اساسی) پیش‌بینی دیگری شده‌باشد و جنبه اکثریت ملت را در نظر گرفته‌باشند.

بنابراین مخالفان سیاسی ـ از هر فرقه و مذهبی که باشند ـ دارای حقوقی هستند که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اول ـ حق آزادی بیان و اظهار نظر، این حق عام و نسبت به موافق و مخالف یکسان است. و در مورد مخالف هدفها و عرصه‌های مختلفی قابل تصور است:

الف ـ حق آزادی بیان در راستای اصلاح برنامه‌های سیاسی حاکمیت و نصیحت حاکمان

حق آزادی بیان در راستای اصلاح ساختار سیاسی نظام

حق آزادی بیان در راستای تغییر نظام سیاسی

در نهج‌البلاغه آمده‌است: «ایها الناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حق فاما حقکم علی فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم... و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة و النصیحة فی المشهد و المغیب...» (نهج‌البلاغه عبده، خطبه۳۴)

«نصیحت» یعنی تذکر معایب و نواقص و ارائه راهکار برای اصلاح آن‌ها، «نصیحت در مشهد» یعنی حق تذکر و انتقاد رو در رو و در حضور حاکم یا حاکمان و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع در برابر تهاجمات بی‌جا و بی‌اساس و همچنین تذکر در غیاب حاکم، نظیر آن‌چه متداول است که در روزنامه‌ها یا مجالس سخنرانی یا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته‌ها و نقص‌ها و راه اصلاح امور بیان می‌شود.

آن حضرت در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه (عبده) نیز می‌فرماید: «فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطیء و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی» چنان‌چه در پاسخ پرسش دهم یادآوری شد.

گفتار حق و دادن مشورت عادلانه به حاکمیت شامل گفتار موافق و مخالف می‌باشد. و جمله «لست فی نفسی بفوق ان اخطیء» صریحاً دلالت بر جواز تخطئه حاکمان ـ به‌ویژه حاکمان غیرمعصوم ـ دارد.

دوم ـ حق فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی همه افراد جامعه ـ اعم از موافق و مخالف ـ علاوه بر حق آزادی بیان و اظهار نظر، حق دارند در راستای تبلیغ ایده‌های خود و اصلاح و یا تغییر برنامه‌های نظام بلکه اصلاح اساس نظام بر اساس عقل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته‌باشند و اقدام عملی نمایند و حاکمیت مجاز نیست آنان را از این حق باز دارد. برای جواز یا وجوب اقدام عملی و نیز حقوق افراد اقدام‌کننده می‌توان به آیات و روایات زیر تمسک نمود:

۱ـ «... الذین ان مکنا هم فی الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، ولله عاقبة الامور» (سوره حج، آیه۴۱)

دلالت آیه شریفه بر مبغوض بودن فساد و محبوب بودن اقدامات اصلاحی اهل صلاح در صورت تمکن، واضح است.

۲ـ «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه باس شدید و منافع للناس...» (سوره حدید، آیه ۲۵)

آیه شریفه دلالت می‌کند بر این که هدف از ارسال رسل و انزال کتب این است که مردم قسط و عدالت را در جامعه بشری پیاده نمایند. پس هر اقدام عملی در

برابر حاکمیت فاسد و باطل، اعم از تغییر برنامه‌های آن یا اصلاح ساختار و یا تغییر آن، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب.

۳ـ آیات مربوط به لزوم کفر به طاغوت و نهی از اطاعت مسرفین و مذمت اهل جهنم به خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه‌کننده، بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارد. (دراسات فی ولایة‌الفقیه، ج۱، ص۵۹۷)

۴ـ آیات و روایات مربوط به امر به معروف و نهی‌ازمنکر، لحن این دسته از آیات و روایات نسبت به تمام منکرات موجود در جامعه عمومیت دارد. پس نمی‌توان گفت آن‌ها از منکرات و مفاسد دستگاه‌های حاکمه در هر زمان منصرف هستند، زیرا علاوه بر ظاهر عام آن‌ها، مفاسد دستگاه‌های حاکمه که مؤثر در صلاح و فساد جامعه و تک‌تک افراد می‌باشند به طریق اولی مشمول ادله نهی از منکر خواهند بود.

امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتب و دامنه پهناوری است، که کوچکترین مرتبه آن در حوزه حاکمیت ارشاد و نصیحت حاکمان می‌باشد و به تدریج به درجات بالاتر و سخت‌تر می‌رسد و در هر مرتبه‌ای به قدرت مناسب با همان مرتبه نیاز دارد، نظیر تشکیل حزب و جمعیت، یا تأسیس روزنامه و وسیله نشر نصایح و دیدگاه‌ها و یا احیاناً تحصیل قدرت‌های دیگر بر حسب شرایط زمان و مکان.

بنابراین از ادله امر به معروف و نهی از منکر دو نکته به خوبی استفاده می‌شود:

الف ـ شمول آن‌ها نسبت به همه ارکان حاکمیت، اعم از خود حکام یا برنامه‌های سیاسی آنان یا ساختار سیاسی و یا حتی اصل نظام، درهمه این موارد اگر عناوین طاغوت، فساد، منکر و امثال اینها بر آن‌ها صدق نماید مشمول ادله نهی‌از منکر خواهندبود. و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز ـ که از مقوله شرط واجب‌است نه شرط وجوب ـ در همه مراحل و برحسب تناسب و نیاز همان مرحله می‌باشد.

شخص یا اشخاصی که درصدد انجام تکلیف امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌باشند.ـ درهریک از مراحل آن ـ حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلاً دارا می‌باشند، زیرا قابل‌تصور نیست که شارع تکلیفی را متوجه کسی نماید ولکن از حقوق و امکانات مورد لزوم آن تکلیف غفلت نماید.

ممکن است سؤال شود: ملاک در تشخیص مصادیق طاغوت، فساد و منکر چه کسی است، افراد یا حاکمیت؟ در این زمینه باید توجه داشت وجوب امربه‌معروف

و نهی‌ازمنکر درحوزه اجتماع و حاکمیت، اختصاص به حکومتهای جائر و فاسد ندارد، بلکه در حکومت صالح نیز اگر عده‌ای نسبت به عملکرد حاکمان یا اصل حکومت انتقاد داشته‌باشند باید بتوانند آزادانه آن‌ها را مطرح کنند، و حاکمیت باید حقوق آنان را رعایت نماید. در این رابطه نحوه برخورد حضرت امیر(ع) با مخالفان خویش به‌ویژه گروه منحرف خوارج حائز اهمیت است، با این که آن حضرت معصوم و عاری از اشتباه بودند، و خوارج لجوج و بی‌منطق بودند و به خیال خود براساس وظیفه شرعی عمل می‌کردند، ولی حضرت اجازه انتقاد و فعالیت سیاسی و تشکیلاتی را به آنان می‌داد و هیچ‌یک از حقوق آنان را از ایشان نستاند، و تازمانی که دست به سلاح نبردند و حقوق دیگران را تضییع نکردند با آنان به مقاتله نپرداخت.

لازم به‌ذکر است که حد آزادی بیان و آزادی فعالیت سیاسی در عرصه‌های ذکرشده همان عدم تضییع حقوق دیگران می‌باشد، یعنی نباید استیفاء دو حق ذکرشده موجب تضییع حقوق دیگران شود.

سوم ـ حق اطلاع از تصمیم‌گیری‌های حاکمیت ـ اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... ـ و اسرار آن‌ها، جز اسرار جنگ در همان زمان، در حد امکان سیاست اسلامی باید صریح و شفاف باشد. سیاست‌های شیطانی است که نوعاً در خفا انجام می‌گیرد. در نهج‌البلاغه در این زمینه آمده‌است: «...الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سراً الا فی حرب و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم» (نهج‌البلاغه عبده، نامه ۵۰)

جمله «لا اطوی...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور جز حکم صریح خدا.

چهارم ـ تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیه حاکمیت بدون تأخیر یا وقت‌گذرانی، حاکمیت موظف است حقوق ملت را بدون هیچ‌گونه مسامحه تأمین نماید. در همان نامه آمده‌است: «و لا اوخر لکم حقاً عن محله، و لا اقف به دون مقطعه» (نامه ۵۰)

و نیز از آن حضرت نقل شده: «حق علی الامام ان یحکم بما انزل‌الله و ان یؤدی‌الامانه، فاذا فعل ذلک فحق علی‌الناس ان یسمعوا له» (الدرالمنثور، ج۲، ص۱۷۵) وقتی کسی دارای حقوقی باشد برای استیفای آن حقوق باید مصونیت اجتماعی، قضایی و امنیتی داشته‌باشد، و حاکمیت وظیفه دارد زمینه استیفای حقوق افراد را فراهم نماید و آنان را در برابر خطرات و تهاجمات حفظ کند. این حق نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

پنجم ـ برخورد عادلانه و بدون تبعیض شخص حاکم در آن‌چه حق است با همه ملت و ازجمله با مخالف سیاسی خود، یعنی حاکم دینی با مخالف سیاسی خود همان برخوردی را داشته‌باشد که با طرفداران و حامیان خود دارد. جمله فوق:«لا اؤخر لکم حقاً...» دلالت بر این حق نیز می‌کند، زیرا برخورد ناعادلانه و تبعیض‌آمیز در تأمین‌حق لازمه تأخیر اعطای حق یا منع صاحب حق از آن می‌باشد.

برخورد حضرت‌امیر(ع) با خوارج نسبت به قطع‌نکردن سهمیه آنان از بیت‌المال نیز دلیل دیگری برای حق فوق می‌باشد.

در نهج‌البلاغه آمده‌است: «سمعت رسول‌الله(ص) یقول فی غیرموطن: لن تقدس امـة لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من‌القوی غیرمتتعتع» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) مفاد این روایت نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

ششم ـ حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی، در کتاب وسائل‌الشیعه آمده‌است: «حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج پس از این‌که سلاح به‌دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ‌گاه به‌عنوان منافق یا مشرک یاد نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود: اینان برادران ما هستند که برما یورش مسلحانه آورده‌اند.» (وسائل‌الشیعه، ج۱۱،ص۶۲)

هنگامی که حضرت امیر(ع) حیثیت خوارج را مراعات می‌نمود و ـ با این که آنان اقدام مسلحانه کرده‌بودند ـ از آنان به‌عنوان «برادر» یاد می‌کردند، وضعیت مخالفان سیاسی غیرمسلح آن حضرت به طریق اولی روشن می‌شود.

در رابطه با لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان‌ها روایات زیادی از معصومین نقل شده‌است که می‌توان به کتاب دراسات (ج۲، ص۵۳۹ به بعد) مراجعه نمود.

هفتم ـ حق مصونیت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی، همان‌گونه که گفته‌شد مطابق ادله امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و آیات دیگر، برخورد با فساد و منکر به‌خصوص اگر در سطح حاکمیت باشد، وظیفه همگانی است که به‌حسب شرایط و افراد مختلف خواهدبود. انجام این وظیفه بدون داشتن مصونیت متصدی آن و استیفای حقوقی که در انجام وظیفه نقش دارد، امکان ندارد.

علاوه‌بر این سنت و شیوه حضرت‌امیر(ع) در برخورد با مخالفان سیاسی ـ همچون اصحاب جمل و صفین و خوارج ـ تأمین حقوق آنان بود. آن حضرت حقوق خوارج را ـ تازمانی که دست به سلاح نبردند ـ از بیت‌المال قطع نکرد. و در هنگامه جنگ صفین که بعضی از یاران ایشان می‌خواستند مقابله به مثل کرده و آب را به روی لشکر معاویه ببندند آن حضرت مانع گردید. «حق استفاده بالسویه

از امکانات و اموال عمومی نیز از این شیوه حضرت استفاده می‌شود.»

و زمانی که بعضی از لشکریان معاویه توسط یاران حضرت مورد سب قرارگرفتند، آن حضرت با ناراحتی فرمودند: «انی اکره لکم ان تکونوا سبابین، ولکنکم لو وصفتم اعمالهم و ذکرتم حالهم کان اصوب فی‌القول و ابلغ فی‌العذر، و قلتم مکان سبکم آیاهم: اللهم احقن دمائنا و دمائهم، و اصلح ذات بیننا و بینهم، واهدهم من ضلالتهم حتی یعرف‌الحق من جهله و یرعوی عن‌الغی و العدوان من لهج به» (نهج‌البلاغه، خطبه۲۰۶)

مراعات عرض و حیثیت اهل صفین توسط آن حضرت ـ تا آنجا که به یاران خود دستور می‌دهد به جای سب به آنان دعا کنند ـ نه از روی ترس و تقیه، بلکه نشان‌هایی از فرهنگ غنی اسلام و شرح صدری است که باید در حاکمان دینی وجود داشته‌باشد.

هشتم ـ حق مصونیت از تعرض قضایی،

۱ـ در کتاب غارات(ج۱،ص۳۷۱) از حضرت علی(ع) نقل شده‌است که فرمودند: «انی لا آخذ علی‌التهمة، ولا اعاقب علی‌الظن...».

۲ـ و نیز در همان کتاب (ص۳۳۵) آمده‌است: حضرت امیر(ع) در رابطه با خریت‌بن‌راشد ـ که از سران معروف خوارج بود ـ و اعتراض عبدالله‌بن قعین به آن حضرت که چرا او را آزاد گذاشته‌ای و دربند نمی‌کشی و از او تعهدی نمی‌گیری، فرمودند: «اگر ما هرکس را به صرف اتهام دستگیر نماییم زندان‌ها پر خواهدشد.» سپس فرمودند: «من برخود روا نمی‌دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر این که دشمنی خود را در عمل با ما اظهار دارند.»

خریت از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت، و جمعی را با خود همراه کرده‌بود و با زبان و گفتار مخالفت می‌نمود، و ازنظر احتمال دست‌بردن به سلاح متهم بود و عبدالله‌بن قعین از همین‌نظر به حضرت اعتراض داشت.

۳ـ همچنین حضرت در نامه خویش به مالک اشتر فرموده‌است: «ولاتکونن علیهم سبعاً ضاریاً تغتنم اکلهم...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

۴ـ و نیز در کتاب انساب‌الاشراف (ج۲، ص۳۵۹ دررابطه با خوارج نهروان) آمده‌است: و کان علی(ع) یقول:

«انا لانمنعهم الفییء و لانحول بینهم و بین دخول مساجدالله و لا نهیجهم ما لم یسفکوا دماً و ما لم ینالوا محرماً»

«تهییج» یعنی حرکت و برخورد شدید که شامل مزاحمت، بازداشت و قطع

حقوق آنان می‌شود. جمله «مالم ینالوا محرماً» یعنی تا زمانی که حق واجب‌المراعاتی را تضییع نکنند.

۵ـ و در کتاب مصنف ابن ابی‌شیبه (ج۱۵، ص۳۲۷) آمده‌است: «عن کثیر بن نمر قال بینا انا فی‌الجمعه و علی‌بن‌ابیطالب علی‌المنبر اذجاء رجل فقال: لاحکم الا لله، ثم قام آخر فقال، لاحکم الا لله، ثم قاموا من نواحی المسجد یحکمون‌الله. فاشار بیده: اجلسوا، نعم، لاحکم الا لله، کلمـة حق یبتغی بها باطل، حکم‌الله ینتظر فیکم. الا ان لکم عندی ثلاث خلال ما کنتم معنا: لن نمنعکم مساجدالله ان یذکر فیهااسمه، ولانمنعکم فیئاً ما کانت ایدیکم مع ایدینا، ولانقاتلکم حتی تقاتلوا. ثم اخذ فی خطبته»

استفاده از مساجد منحصر به نمازخواندن در آن نبوده‌است، بلکه بحث‌های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می‌شده. مطابق فرموده آن حضرت مخالف سیاسی ـ که اقدام مسلحانه نکرده‌است ـ حتی درصورتی که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته‌باشد، علاوه‌بر این که نباید مورد تعرض قراگیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط است با خداوند، استفاده نماید.

«فییء» کنایه از همه امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیت می‌باشد. مطابق فرموده حضرت مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده‌اند، می‌توانند از صدا و سیما و تمام امکانات تحت اختیار دولت استفاده نمایند، بلکه احزاب و گروههای سیاسی مخالف می‌توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند روزنامه و شبکه‌های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن‌را در اختیار داشته‌باشند.

جمله «ولانقاتلکم حتی تقاتلوا» به معنای دادن امنیت اجتماعی به آنان است تا زمانی که سلاح به‌دست نگیرند. همچنین از حدیث بالا آزادی بیان و مخالفت با حاکم در ملأ عام به‌خوبی نمایان می‌شود، درحالی‌که حضرت ـ نه درآن حال و نه پس از آن ـ هیچ‌گونه تعرضی نسبت به آنان ننمود.

نهم ـ حق پرده‌پوشی بر عیوب مردم و برائت آنان، حاکمیت وظیفه دارد عیوب همه ملت اعم از موافق و مخالف را ـ که نمایان نیست ـ ظاهر نسازد، و نیز آنان را از آن‌چه از عیوب ظاهر است مبرا و بی‌گناه بداند. در نامه حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم: «فان فی‌الناس عیوباً، الوالی احق من سترها، فلاتکشفن عما غاب عنک منها، فانما علیک تطهیر ما ظهرلک، والله یحکم علی ما غاب عنک، فاسترالعورة مااستطعت...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

دهم ـ حق عفو و گذشت نسبت به لغزش‌ها، این حق نسبت به موافق و

مخالف سیاسی یکسان است. خدای متعال در خطاب به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین» (سوره اعراف، آیه ۱۹۹) و نیز می‌فرماید: «و انک لعلی خلق عظیم» (سوره قلم، آیه ۴) و در جای دیگر می‌فرماید: «و لا تستوی الحسنة و لا السیئة، ادفع بالتی هی احسن، فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم» (سوره فصلت، آیه۳۴)

پیامبر(ص) مأموریت داشت که حتی با دشمنان خود ـ که محارب نبودند ـ به نیکی عمل نماید تا آن‌ها در نهایت تبدیل به دوست شوند. همچنین در نامه حضرت امیر(ع) به مالک اشتر می‌خوانیم: «یفرط منهم الزلل، و تعرض لهم العلل، و یؤتی علی ایدیهم فی‌العمد و الخطا، فاعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب ان یعطیک الله من عفوه و صفحه» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

[نرمش و مدارای پیامبر(ص) و امام علی(ع) با مخالفان سیاسی مسالمت‌آمیز]

علاوه بر این سیره پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) همواره با رفق و عفو و گذشت نسبت به مخالفان و حتی دشمنان اسلام همراه بوده‌است، به‌جز آن دسته از افراد که علناً سلاح برداشته و به جنگ و محاربه با اسلام اقدام و حقوق افراد را تضییع می‌کردند و نسبت به این رفتار خود اصرار می‌ورزیدند. در این زمینه به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱ـ در کتاب بحارالانوار از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده‌است که فرمود: «ان یهودیاً کان له علی رسول‌الله(ص) دنانیر فتقاضاه، فقال له: یا یهودی، ما عندی ما اعطیک، فقال: فانی لا افارقک یا محمد حتی تقضینی، فقال: اذا اجلس معک، فجلس معه حتی صلی فی ذلک‌الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاءالاخره والغداة، و کان اصحاب رسول‌الله(ص) یتهددونه و یتواعدونه، فنظر رسول‌الله(ص) الیهم فقال: ما الذی تصنعون به؟ فقالو: یا رسول‌الله، یهودی یحبسک؟ فقال(ص): لم یبعثنی ربی ـ عزوجل ـ بان اظلم معاهداً و لاغیره. فلما علا النهار قال الیهودی: اَشْهَدُ اَنّ لا الهَ الاّ الله، وَ اَشْهَدُ اَنّ مُحَمّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، و شطر ما لی فی سبیل‌الله. اما والله ما فَعلتَ بک الذی فعلت الا لانظر الی نعتک فی‌التوراه، فانی قرأت نعتک فی‌التوراه: محمدبن‌عبدالله مولده بمکّه و مهاجره بطیبه، و لیس بفظ ولاغلیظ و لاسخاب، ولا مترین بالفحش ولا قول الخناء. وانا اَشْهَدُ اَنّ لا الهَ الاّ الله وَ انَّکَ رَسُولُ‌الله، و هذا مالی فاحکم فیه بما انزل‌الله، و کان الیهودیَ کثیر المال» (بحارالانوار، ج۱۶، ص۲۱۶)

۲ـ عفو پیامبر(ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم

پیامبر را به قتل برساند. پیامبر از او پرسید: چرا چنین کردی؟ گفت: فکر کردم اگر واقعاً پیامبر هستی این زهر تو را نمی‌کشد، و اگر پادشاهی هستی مردم از دست تو راحت خواهندشد. (اصول کافی، ج۲،ص۱۰۸، سیره ابن‌هشام، ج۳، ص۳۵۲) علی‌القاعده این زن یهودی در انجام این توطئه تنها نبوده‌است، بلکه تشکیلات یهود که با پیامبر عناد خاصی داشتند پشتوانه او بودند.

۳ـ روش پیامبر(ص) با مسلمانان خطاکار پس از جنگ احد، از آن‌چه در تواریخ ذکرشده و از آیات ۱۵۶به بعد سوره آل عمران استفاده می‌شود: تعدادی از مسلمان‌ها بعد از شکست جبهه احد، برخی از جبهه فرارکردند و پیامبر را با عده بسیار اندک رها کردند و برخی با کفار هم‌صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته‌شدن دوستانشان معرفی نمودند.(در این جنگ حدود۷۰نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند.) آیه ۱۵۶سوره آل‌عمران در ابتدا خطاب به همین مردم می‌گوید: «یا ایهاالذین آمنوا لاتکونوا کالذین کفروا و قالوا لاخوانهم اذا ضربوا فی‌الارض او کانوا غزی لو کانوا عندنا ما ماتوا و ماقتلوا لیجعل‌الله ذلک حسرة فی قلوبهم، والله یحیی و یمیت والله بما تعملون بصیر»

حتّی از آیه ۱۶۱ سوره آل‌عمران استفاده می‌شود که تعدادی از مردم پس از شکست احد پیامبر(ص) را نیز به خیانت در غنائم متهم کردند، تا آنجا که خداوند از او دفاع می‌کند و می‌فرماید: «و ما کان لنبی ان یغل، و من یغلل یأت بما غل یوم‌القیامة، ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لایظلمون»

این عده مسأله‌دار نسبت به پیامبر را می‌توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به‌حساب آورد، زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم‌گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیه ۱۵۹همین سوره خداوند به پیامبر دستور می‌دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی ـ اجتماعی، مشورت نماید: «فبما رحمة من‌الله لنت لهم، ولوکنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک، فاعف عنهم واستغفرلهم و شاورهم فی‌الامر»

۴ـ در غزوه بنی‌المصطلق، دلو غلام عمر با دلو یکی از انصار هنگام برداشت آب به‌هم آمیخت و غلام عمر بر دست انصاری زد، آن فرد از این عمل غلام برآشفت و انصار را فراخواند و در این جریان عبدالله‌بن اُبی گفت: از ماست که برماست، نباید مکّیان را به خود راه می‌دادیم و اگر به مدینه بازگردیم: «لیخرجن الاعز منها الاذل»، که صریحاً شعار براندازی و اخراج مسلمانان از مدینه بود. ولی پیامبراکرم(ص) به‌جای دستگیری و محاکمه و مجازات او به‌عنوان برانداز، کاروان را حرکت داد و حدود بیست‌وچهار ساعت آنان را راه برد تا پس از فرودآمدن همه

به‌خواب روند و آن گفتگو را فراموش کنند. و هنگامی که کاروان به نزدیکی مدینه رسید، پسر عبدالله‌بن‌اُبی نزد پیامبر(ص) آمد و عرض کرد: اگر بناست پدرم را بکشید، مرا متکفل قتل او قراردهید، ولی حضرت فرمودند: «بل نترفق به و نحسن صحبته مابقی معنا» (سیره ابن‌هشام، ج۳، ص۳۰۵، و تفسیر مجمع‌البیان تفسیر سوره منافقین)

۵ـ حاطب‌بن‌ابی بلتعة هنگام مهیاشدن رسول خدا(ص) برای فتح مکه قصد داشت اسرار نظامی مسلمانان را به مکه بفرستد، که پیامبر از طریق وحی بر کار او مطلع شد با این که گناه او گناه بزرگی بود و مستحق اعدام بود، ولی حضرت به‌خاطر سابقه بدری‌بودن وی از گناه او گذشت نمود. (مجمع‌البیان تفسیر سوره ممتحنه)

۶ـ سیره پیامبر(ص) پس از فتح مکه با امثال ابوسفیان و اهل او با آن دشمنی‌های آشکاری که نسبت به اسلام و مسلمانان داشتند (الد الاعداء) و آتش جنگ‌های بسیاری را روشن نمودند. ولی پیامبر آن‌ها را عفو نمود و خانه ابوسفیان را مأمن و پناهگاه دیگران قرارداد و فرمود: «من دخل دار ابی‌سفیان فهو آمن» (سیره ابن‌هشام،ج۴، ص۴۶، کامل ابن‌اثیر، ج۲، ص۲۴۵)، و این درحالی بود که ابوسفیان کارشکنی‌های خود را رها نکرد و به‌صورت محرمانه ادامه می‌داد. زن او (هند) نیز با آن همه آزار که بر پیامبر(ص) واردنمود و در جنگ احد جنازه شهدا و به‌خصوص حمزه(ع) را مثله کرده‌بود ولی پس از پیروزی پیامبر در مکه به ظاهر اسلام آورد و از پیامبر عذرخواهی نمود و دو بچه گوسفند به پیامبر هدیه کرد و آن حضرت برای زیادشدن گوسفندان او دعا نمودند و دعای حضرت مستجاب شد. (کامل ابن‌اثیر، ج۲، ص۲۵۱)

و حتی وحشی غلام ابوسفیان و هند با آن که قاتل حمزه بود و به طائف فرار کرده‌بود، هنگامی که با دسته‌ای از بستگانش بر پیامبر وارد و مسلمان شد، پیامبر(ص) متعرض او نشدند. (کامل ابن اثیر، ج۲، ص۲۵۰)

۷ـ آن حضرت پس از فتح مکه به قریش اعلام نمود: «یا معشر قریش! ما ترون انی فاعل بکم؟ قالوا: خیراً، اخ کریم و ابن اخ کریم. قال: اذهبوا فانتم الطلقاء، فعفا عنهم» (کامل ابن‌اثیر، ج۲، ص۲۵۲)

با اینکه همگی آنان اسیر و در اختیار حضرت بودند، و با این که آنان در جنگ‌های بسیاری علیه مسلمانان شرکت کرده‌بودند و بسیاری از آنان تشکل و روابط محرمانه خود را برهم نزدند و مترصد فرصت برای ضربه‌زدن به پیامبر بودند. عقل حکم می‌کند که انسان در برابر دشمن مهاجم دفاع و مقاومت کند و با

او بجنگد، ولی پس از پیروزی بر دشمن باید با عفو وگذشت برخورد نمود و از انتقام‌جویی پرهیز نمود.

۸ـ در غزوه حنین پس از پیروزی بر قبیله هوازن، آنان از پیامبر(ص) تقاضا نمودند تا اسیرانشان را مسترد نماید و حضرت تقاضای آنان را پذیرفت. مالک‌بن عوف ـ رئیس قبیله هوازن ـ که به‌دستور او یک لشکر سی‌هزارنفری به جنگ پیامبر آمده‌بود پس از شکست به طائف فرارکرد، پیامبر سراغ او را از هوازن گرفت و فرمود: به او بگویید اگر پیش من بیاید و مسلمان شود تمام اهل و مال او را ـ که به غنیمت گرفته‌ام ـ به او باز می‌گردانم. خبر به او رسید و او آمد و پیامبر به قول خویش عمل نمود و حتی صد شتر نیز به او هدیه داد. او مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق در زمان عمر به شهادت رسید. (سیره زینی‌دحلان، حاشیه سیره حلبی، ج۲، ص۳۰۶، سیره ابن‌هشام، ج۴، ص۱۳۳)

شرح صدر پیامبر(ص) و دوری او از خصلت انتقام‌جویی به خوبی در سیره آن حضرت نمایان است.

۹ـ در سیره حکومتی حضرت امیر(ع) نیز موارد زیادی از رفق و مدارا و برخورد نیکو با مخالفان سیاسی به‌چشم می‌خورد که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره کردم، ازجمله آن‌چه از کتابهای: «غارات»، «انساب‌الاشراف» و «مصنف ابن ابی شیبه» نقل شد. عفو و گذشت و مدارای حضرت با مخالفین خود ـ که نه او و نه حکومت او را قبول داشتند و متشکل نیز بودند ـ به‌گونه‌ای بود که حتی کسی همچون عبدالله‌بن‌کواء ـ که از سران خوارج بود ـ و خوارج رسماً شعار براندازی می‌دادند ـ در مسجد و در حضور جمعیت در نماز حضرت با خواندن آیه قرآن ـ که مربوط به مشرکین است ـ اخلال می‌نمود و به ایشان توهین می‌کرد، ولی حضرت شعارها و اهانت‌های او را تحمل می‌نمود و تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند و خون بی‌گناهان را نریختند به جنگ با آنان نپرداخت. هیچ‌گاه حاکمیت با خشونت و انتقام‌جویی و کشتار و سرکوب تقویت نمی‌گردد، بلکه روزبه‌روز فاصله بین ملت و حاکمیت بیشتر می‌شود. البته حدود مشخصه الهی درموارد خود پس از ثبوت از راه شرعی باید اجرا گردد ولی سایر مجازات‌های شرعی و قانونی که ازقبیل تعزیرات می‌باشند همیشه لازم‌الاجرا نیستند بلکه در حد امکان باید با عفو و گذشت و یا تخفیف برخورد نمود بخصوص نسبت به افراد بزرگ و خوش‌سابقه.

این همه آیات و روایات وارده در رابطه با عفو ناظر به همین امر است، برخی از آن‌ها را سابقاً یادآور شدم و در اینجا نیز به چند نمونه دیگر اشاره می‌شود:

۱ـ «ولاتزال تطلع علی خائنه منهم الا قلیلاً منهم فاعف عنهم واصفح، ان‌الله یحب‌المحسنین» (سوره مائده،آیه۱۳)

۲ـ و عن رسول الله(ص): «علیکم بالعفو فان العفو لایزیدالعبد الاعزاً، فتعافوا یعزکم‌الله» (الکافی،ج۲، ص۱۰۸)

۳ـ «اولی‌الناس بالعفو اقدرهم علی العقوبـة»(نهج‌البلاغه، الحکمه۵۲)

۴ـ «اقیلوا ذوالمروئات عثراتهم، فما یعثر منهم عاثر الا و یدالله بیدة یرفعه» (نهج‌البلاغه، الحکمه ۱۹)

۵ـ «جمال السیاسه العدل فی الامرة، والعفو مع القدرة»(الغرر و الدرر، حدیث ۴۷۹۲)

۶ـ «المرؤة العدل فی‌الامرة، والعفو مع‌القدرة، والمواساة فی‌العشرة» (الغرر والدرر، حدیث ۲۱۱۲)

۷ـ «رب ذنب مقدار العقوبـة علیه اعلام المذنب به» (الغرر والدرر، حدیث۵۳۴۲)

۸ـ «العفو زکاة القدرة» (الغرر والدرر، حدیث ۹۲۴)

۹ـ «شرالنّاس من لایقبل العذر ولایقیل الذنب» (الغرر والدرر، حدیث ۵۶۸۵)

۱۰ـ و فی‌الحضال عن علی‌بن‌الحسین(ع) فی رسالـة الحقوق: «و اما حق رعیتک بالسلطان فان تعلم انهم صاروا رعیتک لضعفهم و قوتک، فیجب ان تعدل فیهم و تکون لهم کالوالد الرحیم، و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبـة و تشکر الله ـ عزوجل ـ علی ما اتاک من‌القوة علیهم» (الخصال، ج۲، ص۵۶۷)

[داستان مسجد ضرار]

و اما جریان مسجد ضرار ـ که متأسفانه گاه بهانه برخی افراد برای برخورد با مخالفان سیاسی قرارمی‌گیرد ـ بنابر نقل‌المیزان (ج۹، ص۳۹۱) از مجمع‌البیان از این قراراست:

پس از تأسیس مسجد قبا توسط طایفه بنی عمروبن عوف و اقامه نماز در آن توسط پیامبر(ص)، منافقین که از طایفه بنی‌غنم‌بن عوف بودند بر آن پایگاه مهم حسد ورزیدند و در مکانی نزدیک قبا مسجدی بنا نمودند و از پیامبر خواستند در آن مسجد نیز اقامه نماز کند. پیامبر(ص) که عازم جنگ تبوک بودند به آنان فرمودند: پس از بازگشت از سفر تبوک در مسجد شما نیز اقامه نماز می‌کنم. پس از بازگشت از تبوک آیات ۱۰۷ به بعد سوره توبه نازل شد: «والذین اتخذوا مسجداً ضرراً و کفراً و تفریقاً بین‌المؤمنین و ارصاداً لمن حارب‌الله و رسوله من قبل و

لیحلفن ان اردنا الاّ الحسنی والله یشهد انهم لکاذبون»

پیامبر(ص) عاصم‌بن عوف عجلانی و مالک‌بن دخشم را برای تخریب مسجد ضرار فرستاد و آنان اقدام به تخریب آن نمودند. در برخی از روایات از افراد دیگری برای تخریب نام برده شده‌است.

در المیزان (ج۹، ص۳۹۲) به نقل از مجمع‌البیان آمده‌است: جمله «ارصاداً لمن حارب‌الله و رسوله من قبل» اشاره است به داستان ابوعامر راهب (ابوعامر پدر حنظله غسیل‌الملائکة بوده‌است). او در زمان جاهلیت در مکه به شکل راهب درآمد و لباس مخصوص آن‌را می‌پوشید. پس از آمدن پیامبر به مدینه بر پیامبر حسد ورزید و تحریکات و کارشکنی‌های زیادی را علیه آن حضرت انجام داد. سپس پس از فتح مکه فرارکرد و به طائف رفت. بعد از مسلمان‌شدن مردم طائف به‌سوی شام گریخت و در نهایت به روم رفت و در آنجا رسماً نصرانی شد. در آنجا مقدمات حمله به مدینه را تدارک دید و برای منافقین پیغام فرستاد که پایگاهی در مدینه بناکنند تا او نیز با کمک قیصر پادشاه روم لشکریانی را به کمک آنان بفرستد تا پیامبر را از مدینه بیرون کند. منافقین نیز با ساختن مسجد ضرار منتظر آمدن لشکریان ابوعامر بودند ولی او قبل از ملاقات با پادشاه روم از دنیا رفت.

تخریب مسجد ضرار علاوه‌بر اینکه به دستور مستقیم وحی بود دلایل روشنی داشت که مجموع آن دلائل موجب نزول آیه شریفه شد. این دلائل با استفاده از همان آیه عبارتند از:

۱ـ پایگاه ضرار، منافقین با تأسیس این مسجد می‌خواستند بر پیامبر اسلام و مسلمانان آسیب وارد نمایند.

۲ـ مسجد ضرار پایگاه کفر بود، زیرا هدف آنان نابودی پیامبر و اسلام بود.

۳ـ پایگاه تفرقه‌انداز بود، آنان با این مسجد می‌خواستند بین مسلمانان ایجاد تفرقه و اختلاف کنند.

۴ـ ازهمه مهمتر هدف از ساختن این مسجد ایجاد پایگاه برای محاربه با خدا و رسول بوده‌است. قرار براین بود که ابوعامر محارب لشکر زیادی را از روم وارد مدینه کند و آن مسجد را مرکز فرماندهی و محاربه آنان با خدا و رسول قراردهد.

براین اساس این‌گونه نبوده‌است که پیامبراکرم(ص) خواسته باشند با مخالفان خود صرفاً به‌خاطر مخالفت یا فعالیت سیاسی برخورد نمایند، علاوه‌براینکه شدیدترین برخورد پیامبر با مخالفان سیاسی خود ـ که همان منافقین آن زمان بودند ـ تخریب پایگاه آنان بود، بدون آنکه به یکی از آنان تعرضی بنمایند. با اینکه

آنان مجموعه‌ای قوی و سازمان‌یافته و متشکل بودند و شروع در محاربه نیز نموده‌بودند. متأسفانه عده‌ای بدون تحقیق و دقت برای توجیه رفتار ضد اسلامی خود با مخالفان سیاسی این‌گونه چهره دین و (رحمة للعالمین) را خشن و مطابق میل خویش تفسیر می‌نمایند و به نتایج و آثار زیانبار آن توجه ندارند.

[دیگر حقوق مخالفان سیاسی]

یازدهم ـ حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت، حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا افراد ضعیف که معمولاً دستشان به حاکمیت نمی‌رسد بتوانند به حق خویش دست‌یابند. در نامه حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم: «ثم الله الله فی‌الطبقة السفلی من الذین لاحیلة لهم من‌المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی... و تفقد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرّجال، ففرغ و لاولئک ثقتک من اهل الخشیة والتواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی‌الله یوم تلقاه، فان هؤلاء من بین‌الرّعیة احوج الی‌الانصاف من غیرهم، و کل فاعذر الی‌الله فی تأدیة حقه الیه...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

حضرت در این نامه در تأمین این حق فرقی بین موافق و مخالف سیاسی قائل نشده‌است و به‌طور عام و یکسان همگان را دارای چنین حقی دانسته‌است.

دوازدهم ـ حق دیدار خصوصی و بدون حاجب با حاکمان، حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا هرکس کاری و حاجتی یا نظری با یکی از حکام داشته‌باشد ـ درهرمرتبه و درجه‌ای باشد ـ بتواند به‌صورت حضوری و شخصی در یک دیدار خصوصی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظر خود را به حاکمیت برساند، و از این جهت امنیت و آسایش داشته‌باشد، و موجب پیدایش عوارض منفی برای او نگردد. باز در نامه حضرت علی(ع) به مالک می‌خوانیم: «واجعل لذوی الحاجات منک قسماً تفرغ لهم فیه شخصک، و تجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فیه للهالذی خلقک، و تقعد عنهم جندک واعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلمهم غیرمتتعتع، فانی سمعت رسول‌الله(ص) یقول فی غیرموطن: لن‌تقدس امة لایؤخذ للضعیف فیها حقه من‌القوی غیرمتتعتع» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

در این حق نیز فرقی بین موافق و مخالف نیست و همگی حق یکسان دارند.

سیزدهم ـ حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی، همه افراد جامعه برخوردار از حقوق اجتماعی می‌باشند، و از این جهت تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان، یا شیعه و غیرشیعه وجودندارد. حقوق فوق‌الذکر پس از قبول قواعد

اجتماع توسط هر فرد و عضویت او در آن ثابت خواهدشد و سلب هریک از آن‌ها نیاز به دلیل دارد. و در این جهت فرقی بین موافق و مخالف سیاسی وجودندارد. آری، ممکن است فرد ـ اعم از موافق یا مخالف ـ مرتکب بعضی از جرائم گردد یا در شرایطی واقع شود که به موجب آن بعضی از حقوق از وی سلب گردد، به‌عنوان مثال فرد متهم به قتل برای اکتشاف در معرض حبس و سلب آزادی قرارمی‌گیرد، و همچنین است بدهکاری که عمداً ادای دین خود را به تأخیر انداخته‌است، ولکن برای سلب سایر حقوق وی مجوزی وجودندارد.

و به‌طور کلی هر عملی که در شرع و قانون مجازاتی داشته‌باشد محدودیتی نسبی را نیز به‌دنبال خواهدداشت، که باید به همان مقدار اکتفا شود و بیش از آن مقدار مشروعیت ندارد. حتی شخصی که به حکم شرع و قانون محکوم به قصاص می‌شود، حقوق او در عرصه عرض ومال و خانواده باید محفوظ بماند.

اما در مورد مخالف سیاسی از آنجا که هیچ‌یک از عناوین جرم براو منطبق نمی‌باشد، طبعاً هیچ حقی از او حقوق او سلب نمی‌شود. بنابراین برای اثبات حقوق اجتماعی مخالف سیاسی نیاز به اقامه دلیل نداریم، بلکه سلب هریک از حقوق او احتیاج به مجوز و دلیل دارد.

از سوی دیگر سیره حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج و مراعات تمام حقوق اجتماعی آنان دلیل آن است که حقوق مخالف سیاسی تا زمانی که به زور و خشونت متوسل نشده‌است و متعرض حقوق دیگران نگردد باید محفوظ بماند. در این رابطه ـ همان‌گونه که در حق هشتم بیان گردید ـ از کثیربن نمر نقل شده‌است که: روز در نمازجمعه علی(ع) بودم و ایشان مشغول خطابه بود، ناگهان مردی ـ ازخوارج ـ واردشد و گفت: «لاحکم الاّ لله»، سپس دیگری آمد و همین شعار را اعلام نمود، آن‌گاه عده‌ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند، در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید، و فرمودند: «آری، من هم می‌گویم: لاحکم الاّ لله، ولکن این کلمه حقی است که از آن باطل طلب می‌شود، من در انتظار حکم خدا درباره شما هستم، اکنون شما برمن تا زمانی که با ما هستید سه حق دارید: حق استفاده از مساجد خدا برای عبادت، حق استفاده از بیت‌المال و تازمانی که اقدام مسلحانه نکنید با شما نمی‌جنگیم.» سپس خطبه را ادامه دادند.

سه حق ذکرشده اشاره است به حقوق اجتماعی که معمولاً یک فرد دارد، و از آن‌جهت که از سایر حقوق مهمتر بوده‌است مورد تصریح قرارگرفته‌است. زیرا نمی‌توان گفت: حق استفاده از مساجد را دارند ولی حق کسب‌وکار و رفت‌وآمد در

شهرها و اماکن دیگر را ندارند. بیت‌المال اشاره است به کلیه امکانات عمومی که در اختیار دولت اسلامی قراردارد، این عنوان در زمان ما عرصه عریضی دارد که روشن است. و مقصود از این که «تا زمانی که با ما هستید...» عدم اقدام مسلحانه و تجاوز به حقوق دیگران می‌باشد، زیرا آنان در آن‌زمان از مخالفان جدی و متشکل حضرت بودند.

همچنین حضرت در یکی دیگر از خطبه‌های خود از میان حقوقی که مردم ـ اعم از موافق یا مخالف ـ در قبال حاکمیت دادند به سه حق مهم اشراه کرده‌اند: «ایهاالناس ان لی علیک حقاً و لکم علی حق، فاما حقکم علی فالنصیحة لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کیلاتجهلوا، و تأدیبکم کیما تعلموا...» (نهج‌البلاغه، خطبه۳۴)

حق نصیحت و خیرخواهی حاکمیت، و بالابردن درآمد و بهره افراد از بیت‌المال و آموزش و پرورش، سه حق شاخص و نمونه است که شاید از مهمترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به‌شمار می‌آید، و اگر حاکمیت سه حق فوق را تأمین نماید زمینه تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می‌گردد.

«تعلیمکم» اشاره است به عرصه آموزش و تعلیم، و «تأدیبکم» اشاره‌است به عرصه پرورش، و مفهوم نصیحت و خیرخواهی شامل همه چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط است.

[حقوق زندانیان سیاسی]

چهاردهم ـ حقوق مخالف سیاسی در رابطه زندان و دادگاه، اینجانب در پاسخ به سؤالات شرعی خانواده‌های زندانیان سیاسی ملی مذهبی به بعضی امور مربوط به زندان در اسلام اشاره کرده‌ام.[1] به‌طور کلی در اسلام سه‌نوع زندان وجوددارد:

۱ـ زندان به‌عنوان حد، مانند زندانی نمودن آمر به قتل، دزد در مرتبه سوم دزدی پس از اجرای حد در دومرتبه قبل، و زن مرتد با شرایطی که برای آن گفته شده‌است.

۲ـ زندان به‌عنوان تعزیر نسبت به جرائم خاصی که حاکم شرع واجدشرایط می‌تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. وچون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبه مجرمان است، شلاق زدن و زندانی‌کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید، درغیر این‌صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است

---

۱. کتاب دیدگاه‌ها، قم، ۱۳۸۱، چاپ دوم، قسمت ۵۱، ۱۳۸۰/۲/۱۸، صفحهٔ ۴۳۰-۴۱۳.

تعزیر گردد.

زندان در دو مورد فوق(حد و تعزیر) باید پس از ثبوت جرم توسط محکمه صالح به تصدی مجتهد آگاه و عادل باشد، پیش از آن زندانی نمودن متهم به‌هیچ‌وجه مشروع نیست.

۳ـ زندان اکتشافی، یعنی زندانی‌نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم، آن‌چه از روایات و فتاوی فقها استفاده می‌شود قدر متیقن از این نوع زندان اتهام مربوط به قتل می‌باشد، در روایتی معتبر از حضرت امام‌صادق(ع) نقل شده‌است که فرمودند: «ان النبی(ص) کان یحبس فی تهمة الدم ستة آیام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت، والاخلی سبیله» (وسائل‌الشیعة،ج۱۹،ص۱۲۱)

و شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمه دیگر از قبیل حقوق‌النّاس را نیز ـ چنان‌چه از نظر اهمیت در حد قتل باشد ـ از این روایت استنباط نمود، در صورتی که شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته‌باشد.

اما زندانی نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه‌های غیرمسلحانه علیه حاکمیت فعالیت سیاسی می‌کنند، در زمان پیامبراکرم(ص) و حضرت امیر(ع) سابقه‌ای نداشته‌است، و با آن که از ناحیه منافقین و یا خوارج غیر از انتقاد، کارشکنی‌های زیادی علیه پیامبر(ص) و حضرت امیر(ع) صورت می‌گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلّحانه‌ای از طرف آنان انجام نمی‌شد، برخوردی با آنان به‌عمل نمی‌آمد.

و اساساً اصل اولی تسلط انسان بر خویشتن، و نیز اصالة البرائة اقتضا می‌کند که نتوانیم آزادی کسی را بدون مجوز و دلیل قطعی شرعی محدود و سلب نماییم، و همان‌گونه که گفته‌شد قدر متیقن از آن در غیر حد و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهم دیگری است که در حد اتهام خون باشد و بدون زندانی‌نمودن استیفاء آن حقوق ممکن نباشد. و در این‌گونه موارد نیز نهایت حقی که می‌توان سلب نمود، همان آزادبودن متهم در مدت کشف جرم به‌خاطر عدم فرار می‌باشد، اما سایر حقوق اجتماعی مربوط به مال و عرض و اهل و خانواده، یا کار و شغل و سایر امورات متهم و حتی حضور در نمازجمعه باید کاملاً مراعات شود.

بنابراین مخالف سیاسی تا زمانی که وارد عرصه محاربه و افساد و بغی نشده‌باشد، زندانی‌کردن و سلب آزادی او دلیلی ندارد. بلکه از مصادیق بارز ظلم می‌باشد و اگر وارد عرصه‌های مذکور شد به‌نحوی که نیازی به تحقیق و اکتشاف نباشد ـ مثل آن که‌عملاً در معرکه قتال و در صحنه محاربه و یا بغی قرارگرفت، و یا در حالت طبیعی و آزادی و بدون اکراه و ترس اقرار به بغی یا محاربه نماید ـ در این‌صورت حکم محارب و باغی بر او جاری می‌شود، و زندان در حکم او وجودندارد.

و اگر اتهام محاربه یا بغی براو وارد شود ـ و آن‌را نظیر اتهام قتل بدانیم ـ در این‌صورت بر فرض جواز زندانی‌نمودن او، چنین زندانی ازقبیل زندان اکتشافی است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. و در این مدت که وی در زندان به‌سر می‌برد اقرارشرعی از او امکان ندارد، زیرا امام صادق(ع) فرمود: «هرکس درحال ترس و یا در زندان، یا دراثر تهدید، و یا درحالی که او را عریان نموده‌باشند به چیزی اقرارنماید، نباید براو حد جاری شود.» (وسائل‌الشیعه، ج۱۸، ص۴۹۷) همچنین فرمود: «هرکس دراثر ترساندن یا کتک‌خوردن و یا در زندان به چیزی اقرارنماید براو حد جاری نمی‌شود.» (دعائم‌الاسلام، ج۲ص۴۶۶) روایات دیگری نیز در همین راستا وارد شده‌است که در کتاب دراسات بیان شده‌است.

تعبیر به «حد» در این روایات اختصاص به حد مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می‌شود، و اگر دوشاهد عادل ـ بدون تعارض با شهادت دوعادل دیگر، و نیز بدون خدشه متهم در عدالت آنان ـ به بغی یا محاربه شهادت دادند، حکم بغی و محاربه جاری خواهدشد، و چنان‌چه در طول مدت بازداشت اکتشافی شهادت به‌نحوی که ذکرشد محقق نشود باید متهم آزادشود. اینکه در زمان ما متعارف است که بندگان خدا را به مجرد برخی سوءظن‌ها یا تهمت‌های خیالی ماه‌ها بلکه سال‌ها در زندان نگه می‌دارند هیچ مبنای عقلی و شرعی ندارد و ظلم است نسبت به او و خانواده او. و برخلاف مصالح عالیه کشور نیز می‌باشد.

و رعایت تمام حقوق اجتماعی زندانی ـ بجز حق آزادی ـ اختصاص به نوع سوم زندان (اکتشافی) ندارد، بلکه در زندان به‌عنوان حد یا تعزیر نیز جاری می‌شود. و مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است که هراجتماع ـ برحسب زمان‌های مختلف ـ به افراد جامعه خود می‌دهد، همچون حق ملاقات با خانواده و دوستان، ادامه کسب‌وکار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلم، گرفتن وکیل برای هر امری و ازجمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم وجان خود و نظیر اینها.

امید است خدای بزرگ و مهربان توفیق تعلم و عمل به احکام حیات‌بخش اسلام عزیر را به همه ما عنایت فرماید.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته
۲۲ربیع‌الثانی۱۴۲۲ـ ۱۳۸۰/۴/۲۳
قم‌المقدسة
حسینعلی منتظری

بخش چهارم: حقوق زنان

۱۰. روشنفکری دینی و حقوق زنان
۱۱. حقوق زنان در آخرت

نوشتار دهم

روشنفکری دینی و حقوق زنان[1]

بحث حقوق زنان از مباحثی است که در مورد آن بسیار سخن گفته‌شده و هنوز هم جای سخن فراوان دارد. به‌نظر می‌رسد برای حل مشکل در حوزه حقوق زنان، می‌باید موانع متعدد پیشینی را از سر راه برداریم. آن یخ‌ها هنوز آب نشده‌است. در جامعه ما هم مشکل عرفی در این زمینه وجود دارد و هم مشکل دینی و مذهبی، احتمالاً دوستان دیگر به مسائل و مشکلات عرفی در این زمینه اشاره خواهندکرد. در حوزه حقوق زنان، اگر بدون تعارف و مجامله بخواهیم صحبت کنیم، دیدگاه خاصی به حقوق زنان قائل نیست. باتوجه به عنوان بحث که «نو اندیشی دینی و حقوق زنان» است می‌باید بحث مقابل آن‌هم مطرح بشود. از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» (امور با شناخت اضدادشان شناخته می‌شوند) می‌پرسیم قراراست کدام اندیشه نقد شود و چه اندیشه‌ای اثبات گردد؟

در مقابل نواندیشی دینی ما «اندیشه سنتی» را داریم و هکذا اندیشه بنیادگرا را که البته اندیشه بنیادگرا در جامعه ما چندان بنیادی ندارد و آن‌چه باید بیش از همه بدان توجه‌کرد و به تأمل پیرامونش پرداخت، «اندیشه سنتی» است تا اندیشه بنیادگرا. در غالب مسائل هم این دو اندیشه با هم خلط می‌شوند. در اندیشه سنتی ما می‌باید هم حقوق زنان قبل از اسلام در ایران را بررسی کنیم و هم حقوق زنان

---

۱. تحریر دو سخنرانی در جبهه مشارکت ایران اسلامی، تهران، ۱ و ۱۵ شهریور ۱۳۸۲، ماهنامه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی *آئین*، پیش شماره اول، آذر ۱۳۸۲، صفحه ۱۷-۹.

بعد از اسلام را. ازجمله در حجاز، سرزمینی که پیامبر(ص) مبعوث شدند از چه حقوقی برخوردار بودند و بعد از آن دارای چه حقوقی شدند؟ آن‌چه ما امروز با آن مواجهیم میراث فرهنگی‌ای است ریشه‌گرفته از سه فرهنگ دین ما اسلام و عرف ایرانی و برخی مقتضیات جهان مدرن. یعنی حقوق زنان در جامعه فعلی ترکیبی است از این سه مؤلفه دینی، مؤلفه بومی و ملی و مؤلفه امروزی و مدرن.

بی‌شک اگر قانون مدنی، یا مجازات اسلامی یا قانون اساسی را بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که سهم حقوقی دینی و احکام و تکالیف مذهبی در زمینه حقوق زنان، بسیار برجسته‌تر و پررنگ‌تر از آن دو بخش دیگر است. اگر اشکالاتی هم متوجه حقوق زنان امروز ایران می‌باشد، به‌نظر می‌رسد اکثریت قریب به‌اتفاق آن‌ها، متوجه بخش مذهبی و دینی‌اش است. قوانین موضوعه ایران بیش از آنکه از دید نیاکان ما نوشته‌شده، مبتنی بر حقوق سنتی دینی و احکام شرعی است. اگر اشکالاتی باشد، باید به نقد این‌ها پرداخت. درباره جایگاه زن در اسلام فراوان سخن گفته شده‌است. بحمدالله در جامعه ما هیچ‌کس نمی‌گوید جایگاه زن جایگاه رفیعی نیست. حتی همان‌ها هم که مثلاً پیوستن ایران به کنوانسیون رفع اشکال تبعیض علیه زنان‌را نفی، حرام و خلاف شرع دانستند، فراوان ـ لا اقل به زبان ـ دم از اکرام و احترام به حقوق زن می‌زنند.

به‌نظر می‌رسد احترامی که به زن گذاشته می‌شود، دو مبنا دارد: برخی می‌پندارند، تبعیضی که در حق زن روا می‌شود، به‌نفع زن است. از این دیدگاه تفاوت‌های حقوقی که بین زن و مرد در حقوق موضوعه ما مشاهده می‌شود، تفاوت‌های فطری، ذاتی و الهی هستند و هرگونه تغییری در آن‌ها، تغییر در ناموس طبیعت، در سرشت خلقت و در دین خدا محسوب می‌شود و نهایت احترام به بانوان را رعایت همین حقوق و تکالیف شرعی می‌دانند. می‌پندارند اگر ما این ضوابط را رعایت‌کنیم، حقوق زنان احقاق شده‌است. از دیدگاه اندیشه سنتی صورت‌ها و قالب‌های فقهی که به زنان ما رسیده‌است، از نوعی قداست برخوردار هستند. این‌ها همه از امور منصوص و از احکام ثابت شریعت‌اند و لذا رعایت آن‌ها رعایت دین خدا و شریعت پیامبر(ص) است.

مقتضای عدالت در حقوق زنان

پرسیدنی است ما که جزء طایفه عدلیه هستیم و در بین مذاهب کلامی اسلامی معتقد به عدالت خداوند هستیم و چون برای صفت عدالت بیش از همه صفات دیگر خداوند اهمیت قائلیم، مشهور به عدلیه شده‌ایم، اقتضای عدالت در احکام

شرعی چیست؟ فرق عدلیه با اشاعره این است که اشاعره معتقد بودند هرچه از جانب خدا نازل شود، همان عین عدالت است و بدون تشریح و تبیین الهی و خارج از شریعت، عدالت توسط عقل انسانی قابل ادراک نیست. عدالت دینی است و تعریف عدالت را باید از شارع پرسید و خدا و رسول می‌باید عدالت را تعریف کنند والا ما توان درک عدالت را توسط عقلمان نداریم، عقل ما حقیرتر از آن است که بتواند ملاک احکام خداوند را در همه ابعاد درک کند. از این رو می‌باید همه احکام شرعی عادلانه باشند و کلیه احکام نیز در عصر نزول چنین بوده‌اند، یعنی عقل عرفی آن زمانه کلیه احکام را در مقایسه با دیگر احکام عادلانه می‌دانسته‌است. در مقابلش عدلیه کسانی بودند که معتقد بودند خداوند چون عادل است ما دین او را می‌پذیریم. یعنی ما ماقبل دین می‌توانیم عدالت را تعریف کنیم و چون دین را و خدا را آکنده از عدالت و انصاف می‌بینیم، اقدام به پذیرش این دین یعنی اسلام می‌کنیم. این سرلوحه برنامه عدلیه‌بودن این است که نه‌تنها خداوند عادل است، نه‌تنها اسلام به‌طور کلی بر محور عدالت سرشته شده‌است، بلکه می‌باید تک تک احکام اسلام نیز عادلانه باشد چرا که از خداوند فعل و حکم ظالمانه صادر نمی‌شود. اگر قراریاشد حکمی جاودانه باشد باید این صفت عدالت را همواره با خود همراه داشته‌باشد. امروز نیز احکام حوزه زنان باید عادلانه باشد یعنی در هر زمانی در مقایسه با دیگر احکام مشابه باز صفت عدالت برقرار باشد. اگر چنین است یعنی هر حکمی از احکام شرعی و در حوزه بحث ما هر حکمی از احکام بانوان، امروز نیز باید عادلانه تلقی شود. اگر قرار است عدالت را عقل انسانی درک کند، اگر قرار است سیره عقلا حاکم بر حوزه عدالت باشد، در این‌صورت این احکام را فارغ از گوینده‌اش، فارغ از شرعی‌بودنش، فارغ از اینکه این حکم توسط خدا صادرشده یا توسط رسول صادرشده یا توسط یک گوینده عادی صادر شده‌است، این حکم فی حد نفسه باید قابل دفاع باشد.

اندیشه سنتی کاری به ارزیابی فی حد ذاته احکام شرعی ندارد و احکام را چون گوینده، قایل و واضع عادل دارند، عادلانه می‌دانند. چون خدا و رسولی آن‌را گفته‌اند که خطا و اشتباه در آن‌ها راه ندارد. اما از دیدگاه اسلام نواندیش بسیاری از احکام سنتی در حوزه زنان فارغ از انتسابشان به شارع عادلانه ارزیابی نمی‌شود، یعنی یک ذهن بی‌طرف وقتی آن‌ها را بنگرد، موصوف به عدالت ارزیابی نمی‌کند. دینداران باید به این ابهام پاسخ دهند. در بحث «حقوق بشر و روشنفکری دینی» نشان دادم که به‌طور کلی اندیشه سنتی قائل به تساوی حقوقی زن و مرد نیست، تفاوت حقوقی زن و مرد یکی از ضروریات اندیشه سنتی است و اگر کسی آن‌ها

را نفی کند، از پارادایم اندیشه سنتی خارج شده‌است. این تفاوت‌ها صرفاً برگرفته از ذهن علما و فقها نیست و حتی در متن روایات باقی‌مانده از اولیاء دین و کلام خدا هم مستنداتی برای آن می‌توان یافت. امروز اگر کسی می‌خواهد به تساوی حقوقی زن و مرد قائل باشد، باید توجه کند که اگر دیندار است می‌باید چه انقلاب عظیم فکری در خودش ایجاد کند تا بتواند به گزاره ساده تساوی حقوقی زن و مرد نائل شود. ناتوانی مصطلح در احقاق حقوق زنان با ضوابط اجتهاد مصطلح نمی‌توان به تساوی حقوقی زن و مرد دست یافت. این را شفاف، صریح و قاطعانه عرض می‌کنم. یعنی اگر کسی از پارادایم اجتهاد سنتی به‌درنیاید، یعنی علم اصول فقه را آن‌چنان که هست، بپذیرد، نتیجه‌اش همین است. اصلاحات بسیار کوچک و جزئی ممکن است در حد حکم ثانوی و شرط ضمن عقد برخی امتیازات را برای بانوان تحصیل‌کرد. شبیه آن‌چه در عقدنامه‌های ازدواج مشاهده می‌شود. اما واقعاً این نهایت و سقف کوشش در چارچوب فقه سنتی است و ما اگر بخواهیم به آن شیوه وفادار باقی بمانیم، در بسیاری از موارد دست‌ها بسته‌است. خوب چه باید کرد؟ البته این را تنها من نمی‌گویم. ناکامی وناتوانی اجتهاد مصطلح حاکم بر حوزه‌ها را شاید قوی‌ترین فقیهی که در عصر ما بیان کرد، مرحوم آیت‌الله خمینی بودند. ایشان به‌حق براین ضعف بنیادین فقه سنتی درعین دفاع‌از آن،انگشت نهادند.

اکنون پرسیدنی است راه برون‌رفت از این مشکل چیست؟ یعنی مائیم و این اندیشه سنتی. ما می‌خواهیم ایمانمان را حفظ بکنیم، به اسلام عزیزمان وفادار بمانیم، درعین حال اندیشه سنتی را در بسیاری از موارد با عقلانیت امروز معارض می‌یابیم. امروز با عقل عرفی اگر به سراغ اندیشه سنتی برویم بسیاری از احکام را غیر عادلانه، غیر عقلایی و در مقایسه با راه‌حل‌های مشابه مرجوح می‌یابیم. یعنی دارای رجحان نمی‌یابیم. حداقل این اتهامات به این اندیشه وارد شده‌است.

سه ضابطهٔ دائمی احکام شرعی

معتقدم در زمان نزول احکام دینی یعنی در عصر نزول و بعثت، هر حکم شرعی که وضع می‌شده‌است، سه ویژگی اصلی داشته، تک‌تک احکام این سه ویژگی را داشته‌اند، اولاً درعرف آن‌روز عقلایی محسوب می‌شده‌است، نه به اعتبار اینکه پیامبر فرموده می‌پذیرفتند، چون فی حد نفسه درست بود می‌پذیرفتند، این امر مهمی است که رویش انگشت می‌گذارم. نه چون این شخص مقدس چنین فرموده است می‌پذیرم، وقتی به خودش رجوع می‌کرد می‌دید عجب حرف حسابی است، بهتر از این نمی‌توان سخن گفت. مقایسه می‌کرد با مذاهب دیگر، می‌دید برتر است. پس دومین ویژگی احکام شرعی برتری آن‌ها نسبت به راه‌حل‌های مشابه

بود. برتری نسبت به مذاهب، مکاتب و راه‌حل‌های دیگر. وقتی حقوق زن در اسلام را با حقوق زن در جاهلیت مقایسه می‌کردی، می‌دیدی که اسلام برتر است، در تک‌تک احکام وقتی با حقوق زن در ایران، رم و یونان باستان مقایسه می‌کردی می‌دیدی این حقوق برتر است و بالاخره مهمترین ویژگی احکام شرعی عادلانه‌بودن آن‌هاست. عرف عصر نزول آن‌ها را در نهایت عدالت، انصاف و دادگری ارزیابی می‌کرد.

تحولات سیرهٔ عقلا در حوزهٔ حقوق زنان

امروز در هر سه زمینه تطوراتی صورت گرفته‌است. یعنی تا حدود صدسال پیش در ذهن و ضمیر جوامع اسلامی جهان و مقتضیاتش چندان عوض نشده‌بود. در این صد سال اخیر حداقل در ایران با افکاری مواجه شدیم در جوامع اسلامی و شیعی که امروز به این سادگی هر حکمی که به ما عرضه‌شد، نمی‌توانیم بگوییم که این حکم به روش عقلایی امروز پذیرفته شده‌است، عادلانه یا برتر است. هرکدام از ما به خودمان اگر مراجعه کنیم، مثلاً حکمی مانند سنگسار اگر به گوشمان خورد این نکته در ذهنمان خلجان می‌کند؛ آیا این شیوه مجازات برترین شیوه مجازات است؟ آیا این شیوه، شیوه‌ای عقلایی‌است، آیا این شیوه عادلانه است؟ یقین دارم در ذهن تک‌تک شما این پرسش‌ها خلجان کرده‌است. هکذا در زمینه این که بانوان حق طلاق ندارند. در ازدواج می‌بینیم که زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن در ورود به این قرارداد خانوادگی حق برتر را دارد، اما برای خروج از آن جز در موارد عسر و حرج آن هم از طریق قاضی و دادگاه و جز با بذل مهریه یا چند برابر آن در خلع و مبارات دستش بسته‌است. چگونه می‌توان از این که خون‌بهای زن نصف خون‌بهای مرد است در شرایطی که مرز دانشجویان دختر از شصت‌درصد کل دانشجویان گذشته دفاع کرد؟

احکام حوزه زنان به استنباطی دوباره محتاج است، اجتهادی در مبانی و فروع و متناسب با ضوابط عقلایی و مدارک اصیل عدالت. کتاب و سنت را می‌باید با این عینک بازخوانی‌کرد. طرح مسئله حقوق زنان در جامعه‌ای، دلالت بر آن می‌کند که بانوان در آن جامعه مشکل حقوقی دارند. اگر ما حقوق مردان را مطرح می‌کردیم دلالت بر آن می‌کرد که مردان هم مشکلی داشتند. هر قشری وقتی به طرح حقوقشان پرداخته می‌شودکه نارسایی و تبعیضی در بحث حقوقیشان پیش آمده باشد. مثلاً اخیرا در مورد حقوق کارگران و حقوق کودکان بحث شده‌است. مشخص‌است که در این نواحی مشکلاتی به‌چشم می‌خورد. به این‌واسطه به طرح

بحث در آن زمینه پرداخته‌اند. بنابراین کسی که وارد این وادی می‌شود و در مورد حقوق زنان می‌خواهد صحبت کند پیشاپیش پذیرفته‌است که بانوان در پاره‌ای از مباحث حقوقی خودشان در این جامعه با مشکلاتی مواجه هستند.

اگر دقیق‌تر بخواهیم صحبت کنیم این مشکل هم در ناحیه حقوق زنان ایران است و هم در ناحیه حقوق زنان مسلمان. حقوق زنان ایرانی با مشکل مواجه است به‌ویژه آنکه بسیاری از حقوق این زنان در جامعه ما مبتنی بر حقوق دینی و احکام شرعی است. لذا اگر در ناحیه احکام دینی و تکالیف شرعی اسلام مشکلی باشد این مشکل به حقوق ملی هم سرایت کرده‌است و امروز با قوانینی مواجه هستیم که ادعا می‌شود در بسیاری موارد غیر عادلانه است. منتهی وجود مشکل در حقوق زنان‌را همگان باور ندارند. دختران و زنان ما بیش از هر چیز باید کوشش کنند که اثبات کنند در ناحیه حقوقشان مشکلی هست. چون بسیاری ظالمانه‌بودن احکام حقوقی را باور ندارند. این گروه بر آن باور هستند که مشکل در دید و منظر بانوان است. بر این اساس می‌پندارند بانوان اشتباه می‌کنند یا کسانی که مدعی هستند در ناحیه حقوق زنان اشکالی هست، آن‌ها می‌باید چشمشان را بشویند و به‌گونه دیگری به مسائل بنگرند. بنابراین ما راه درازی درپیش داریم.

می‌باید کوشش کنیم بخشی از جامعه خود را متقاعدکنیم که در این ناحیهٔ با مشکلاتی مواجه هستیم. این بخشی که می‌باید متقاعدشوند بخش سنتی جامعه است. بخش سنتی را در هیچ جامعه‌ای نباید دست‌کم گرفت، به‌ویژه در جامعه‌ایران. این بخش اقتدار فراوانی دارد و توانسته‌است قوانین را از دیدگاه و منظر خود سامان دهد. تعارض سنت و تجدد علاوه‌بر قشر زنان به‌طور عام، زنان متشرع و مسلمان ما هم در ناحیه حقوقی احساس مشکل می‌کنند. این مشکل از آن‌روست که احکام دینی مرتبط با خود را با احکام و قوانین زنان در دیگر جوامع مقایسه می‌کنند و در این مقایسه احیاناً به نتایجی می‌رسند که چندان مطلوب نیست. به این نتیجه می‌رسند که برخی از این قوانین مرجوح است نه راجح. بعضی از این احکام نسبت به قوانین مشابه در دیگر جوامع برتری و رجحان ندارد. اشکالاتی در این احکام به‌نظرشان می‌رسد.

اندیشه نوگرا بر این باور است که چه‌بسا در درک و استنباط این احکام قصور یا اشتباهاتی صورت گرفته‌است اما از ناحیه دیگر بانوان ما مسلمان هستند و می‌خواهند به دین و آیین خود نیز وفادار باقی بمانند. خدا را می‌پرستند به آخرت اعتقاد دارند به رسالت پیامبران ایمان دارند و با این ایمان‌های سه‌گانه اصلی دینی

می‌خواهند در این عصر خود هم زندگی کنند و فی‌الواقع در این زمان هم زندگی می‌کنند. این تعارضی که الان مشاهده می‌شود، تعارض گزاره‌های دینی با داده‌های عصرجدید است. هیچ‌کس نمی‌تواند در یک مجموعه متعارض زندگی آرام‌بخشی را داشته‌باشد. اصطکاک روانی ایجاد می‌شود تنش درونی ایجاد می‌شود و همواره هر اقدامی که بخواهد انجام بدهد دلهره دارد که مبادا این اقدام خلاف دین و منافی شرع باشد و از سوی دیگر بعضی از آن‌چه که به نام دین و شرع به او معرفی شده‌است نیز احساس می‌کند که صحیح نیست. فکر می‌کنم این تصویری که ذکرکردم در کمتر خانه‌هایی است که شاهد نداشته‌باشد. هر مادری با دختر جوان خودش سخن گفته‌باشد یا پدری با فرزند خودش خلوت کرده‌باشد و صمیمانه صحبت کرده‌باشد می‌تواند این تصویر را مشاهده‌کند. تصویری دو سویه، از یک‌سو می‌خواهد دین و ایمان خود را حفظ‌کند از سوی دیگر می‌خواهد در این دوران زندگی کند و لوازم این دو با هم‌دیگر سازگاری ندارد.

این ناسازگاری بسیار ژرف و عمیق است. اگر کسی هر دو طرف را درست بشناسد آن وقت می‌داند که مشکل عمیقی در پیش روی ما قرار گرفته‌است. دشواری در این است که سنتی‌های ما کمتر مقتضیات جهان مدرن را می‌شناسند یا اصلاً نمی‌شناسند و متجددان کمتر از سنت و فرهنگ و دین جامعه خود اطلاع عمیق دارند. فرض‌کنید فقیهی که می‌گوید من سی سال است روزنامه نخوانده‌ام و قاعدتاً کسی که روزنامه نخوانده به رادیو و تلویزیون هم کمتر گوش کرده‌است (چرا که در آن‌ها هم احیاناً موارد خلاف شرع می‌دیده) و علی‌القاعده هرگز به اینترنت هم مراجعه نکرده‌است، ماهواره هم ندیده‌است حالا می‌خواهد درباره دنیایی که در آن زندگی می‌کند نظربدهد، واقعا نظر چنین رجالی به چه میزانی از اعتبار می‌تواندباشد؟ مطلبی که او عقلایی می‌پندارد وقتی که به جامعه و جهان عرضه می‌کنیم می‌بینیم کمتر خردمندی چنین امری را به‌عنوان امری عقلایی می‌پذیرد. ما امروز با چنین مشکلاتی مواجه هستیم یعنی افراد متجدد و سنتی زبان هم را اصولاً نمی‌فهمند. در دو دنیای کاملاً متفاوت زندگی می‌کنند. مهم نیست که ما هر دو به لحاظ تقویم در یک زمان زندگی کنیم. مهم این است که به‌لحاظ فرهنگی بتوانیم حرف‌های یکدیگر را منتقل کنیم.

دشواری ما نه‌تنها از این سوست؛ از سوی دیگر با روشنفکرانی مواجه هستیم که سنت خود را نشناختند یعنی نه سنتی‌های ما مقتضای جهان مدرن را درک‌کردند نه بسیاری از روشنفکران ما نسبت جامعه خود را درک کرده‌اند. سنتی که اینجا به کار می‌بریم سنت کنار کتاب نیست. سنت به‌معنای دینی‌اش نیست. سنت مقابل

تجدد است. سنتی که پایه فرهنگ جامعه است، امر بسیار مهمی است. اگر آن‌را دقیق نشناسیم هر نسخه‌ای برای آن جامعه بسازیم چه‌بسا به عکس خود تبدیل شود. امروز با نسخه‌هایی مواجه هستیم که متناسب با زیست محیط و فرهنگ ما نیستند. فرد در فضای دیگری تنفس کرده، جهان جدید را درک کرده. اما وقتی می‌خواهد آن‌را با جامعه ما منطبق‌کند به‌خاطر نشناختن سنت بومی جامعه خود، اشتباه می‌کند. اموری را تجویز می‌کند که با فرهنگ و سنت مردم کاملاً ناسازگار است و باعث می‌شود حساسیت اهالی برانگیخته‌شود و به‌جای اینکه قدمی در راه‌حل مشکلات جامعه برداشته‌شود، به مشکلات جامعه افزوده می‌شود. ما با این مشکل مواجهیم، یعنی روشنفکران سنت ناشناخته و سنت‌گرایان زمان ناشناخته. این دو طرفی است که الان طیف ما را دربر می‌گیرد.

در این میانه کسانی هستند که می‌پندارند هم به مقتضای جهان معاصر آشنا هستند و هم سنت جامعه خود را می‌شناسند. این‌ها به‌نظر می‌رسد رسالت سنگین‌تری نسبت به دو قشر قبلی برعهده داشته‌باشند. یعنی کسانی که هم این فرهنگ و هم مهم‌ترین مؤلفه این فرهنگ که دین باشد را می‌شناسند و درکنار آن می‌دانند که در چه جهانی زندگی می‌کنند. می‌دانند که بعد از دوران رنسانس در اروپا عقلانیت جهانی عوض شده‌است. این مطلب، مطلب کوچکی نیست. این مطلب را اگر توانستید در جامع الازهر یا در حوزه علمیه نجف اشرف یا در حوزه علمیه قم بیان‌کنید، اثبات‌کنید و بر کرسی بنشانید، آن‌وقت بخش اعظم مشکلات حل شده‌است. مطالبی امروز صحیح شمرده می‌شود که چهارصد سال پیش غلط دانسته می‌شد و برعکس مطالبی امروز ضد ارزش و خلاف عرف شمرده می‌شود که در گذشته ارزش شناخته می‌شد و همگان از آن دفاع می‌کردند. عقلانیت امروز با عقلانیت دیروز در بسیاری موارد زمین تا آسمان تفاوت کرده‌است. نمی‌گوییم همه چیز عوض شده‌است اما می‌گوییم بسیاری از چیزها عوض شده‌است. این را اگر کسی باور نکند یعنی مقتضیات زمان و مکان را نمی‌شناسد. امروز بسیاری از مسائل هست که دینداران آن‌را از ویترین دینی خود خارج می‌کنند. این مطالبات دیروز در ویترین دینداران بود همه آن‌را می‌دیدند هیچ‌کس به آن اعتراضی نداشت. اما امروز گزاره‌هایی است که کوشش می‌شود پنهان‌شوند. وقتی ابراز می‌شود شماتت می‌شویم که چرا آن‌را بیان کردیم. مذاق عمومی نسبت به خیلی مسائل عوض شده‌است. این مذاق دیروز این‌گونه چشایی نداشت.

مثال بسیار ساده‌اش مسئله بردگی است. بردگی تا ۱۵۰ سال پیش در تمام دنیا مورد تأیید بود. یعنی فلاسفه در تأیید آن رساله نوشتند و به ذهن احدی خطور

نمی‌کرد که این کار زشت است. اما امروز در قرن بیست ویکم یکی از بندهای مهم اعلامیه جهانی حقوق بشر الغای برده‌داری است. این کار امروز اقبح قبیح‌ها شمرده می‌شود. درحالی‌که فلسفه افلاطون و ارسطو آکنده از این مسائل است. خوب حال اگر کسی این تغییرهای فرهنگی را نشناسد تصمیم‌هایی که می‌گیرد تصمیم‌های به‌جایی نخواهدبود. شناخت مقتضیات زمان و مکان یعنی دقیقاً شناخت این بخش از عقلانیت. یعنی شاخص‌های این بخش از عقلانیت مشخص باشد که دیروز چه بوده‌است و امروز چگونه‌است.

عوامل تحول در حقوق زنان

تعارض سنت و تجدد در برخی حقوق زنان با این مقدمه به مقدمه اختصاصی بحث زنان منتقل می‌شوم که نگاه به مسئله زنان در گذشته و امروز متفاوت است و حقوق زنان در گذشته مباحث و ابعادی داشت و امروز مباحث و ابعادی دیگر. (این گذشته فقط مختص به جوامع اسلامی نیست) چه به متون مقدس مراجعه کنیم چه به متون روایی و ادبیات ملل، عناصر مشترکی را در همه آن‌ها می‌توانیم ببینیم. پس مسئله اختصاص به اسلام و ایران ندارد. قبل از دوران رنسانس زن موجود درجه دوم محسوب می‌شد و آسیب‌پذیر و فرودست و به‌عنوان موجودی که همواره باید در چتر حمایتی مرد قرارمی‌گرفت و اگر سایه پاسداری مردانه از سر زن برداشته‌می‌شد مانند گلی پژمرده‌شده و مانند گوهری به‌دست راهزنان می‌افتاد. لذا باید همواره تحت پاسداری مردانه باشد. پدر، برادر، شوهر و پسر. این روندی است که در اکثر جوامع مشاهده می‌شود. از این که در جایی زنی فرمانروا شده‌باشد نباید فکرکنیم این جامعه استثناست. در آن جوامع هم این مسائل بسیار زودگذر بوده و قاعده نشده‌اند. باید زندگی زنان در متن جوامع را مدنظر گرفت. دوران قبل از تجدد دورانی بوده‌است که به قدرت فیزیکی اهمیت ویژه داده‌می‌شد و زور بازو در آن حرف اول را می‌زد. اگر به جنگ‌های گذشته نگاه‌کنیم یک عنصر اصلی قدرت بدنی بود. در قصه طالوت و جالوت که در قرآن هم به آن اشاره‌شده یکی از شرایط زمامداری توانایی بدن عنوان شده‌است. تنبیه‌ها هم در گذشته بدنی بوده و مجازات‌های روانی در آن‌زمان اصلاً شناخته‌شده نیستند. مشخص است در جامعه‌ای که قدرت فیزیکی حرف اول را می‌زند؛ زن در آن جامعه چندان جایگاهی ندارد.

عامل دیگر مسائل اقتصادی و معیشتی بوده‌است. در گذشته به‌دلایل مختلف تأمین معیشت خانواده نوعاً متوجه مردان بوده‌است. طبیعی‌است که وقتی کسی

درآمد خانواده را تأمین می‌کند می‌تواند زمام خانواده را به‌دست بگیرد.. لذا اگر نفقه برعهده مرد است ریاست خانواده هم برعهده مرد خواهدبود.

در کنار عامل اقتصادی و فیزیکی، عوامل دیگری هم بوده‌است. مجموعاً این تلقی که عقل زنانه ناقص‌است. (بلافاصله ممکن‌است ذهن شما متوجه یک متن دینی یا منسوب به دین شود اما کدام ادبیات زمان گذشته را سراغ دارید که این‌گونه نیندیشیده باشد؟) فرهنگ گذشته این‌گونه می‌اندیشیده که زن در موقعیتی فرودست است. ممکن‌است کسانی با قرینه‌های بسیار کم‌اعتبار بخواهند استثنایی را تبدیل به قاعده کنند اما فرودستی زن در فرهنگ گذشته را فکرمی‌کنم هر محقق منصفی علی‌القاعده بیابد. اما مقتضای جهان جدید چیز دیگری است. در جهان جدید جنسیت عامل تبعیض نیست. در گذشته علاوه‌بر جنسیت، نژاد و رنگ پوست و دین هم عامل تبعیض بود. یعنی «این انسان سیاه است پس حقوق کمتری دارد» بسیار طبیعی‌بود و نیازی به استدلال هم نداشت. در بسیاری از ضرب‌المثل‌های فارسی ما هم جاپای این تبعیض قومی و نژادی به‌چشم می‌خورد. اما اسلام آمد وگفت: «لا فخر للعربی علی العجمی و لا للاسود علی الابیض الا بالتقوی» یعنی امتیازهای نژادی و رنگ پوست را نفی‌کرد و همین‌بود که باعث‌شد کرور کرور «یدخلون فی دین‌الله افواجا» افراد مختلف از ملیت‌های متفاوت آیین محمدی را بپذیرند. بلال حبشی، سلمان فارسی، صهیب رومی، چگونه یک‌دفعه به یک‌جا می‌رسند؟ احساس تساوی و عدالت می‌کنند. احساس می‌کنند در این دین، نژاد و رنگ بر انسانیت مقدم نیست و آن‌چه خداوند به آن توجه می‌کند ایمان و عمل صالح ماست. حتی زن و مرد در روز جزا پیش خداوند هیچ تفاوتی ندارند. از اول تا آخر قرآن اگر نگاه کنیم یک مورد هم پیدانمی‌کنیم که خداوند در روز جزا تبعیضی قائل شود. «انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض» (آل عمران/ ۱۹۵) «من عمل هیچ‌کدام از شما را ضایع نمی‌کنم. مذکر باشید یا مونث» به این قاعده آمره قرآنی است. ملاک در قیامت تقواست نه چیز دیگری. مقتضای زمان جدید این است که انسان‌بودن انسان معیار ارزش شده‌است و همه اموری که احیاناً تفاوت در انسان‌ها ایجاد می‌کند این را منشاء تبعیض حقوقی ندانسته‌اند.

بردگی امکان الغا دارد اما مردبودن و زن‌بودن لازمه یک جامعه سالم‌است. جامعه مردانه جامعه‌ای مطلوب نیست، جامعه‌ای متشکل از زن و مرد پویش و شکوفایی دارد. پس این اختلاف باید باشد. اما حرف در این است که آیا اختلاف‌ها و تفاوت‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک و بدنی می‌تواند منشاء

تفاوت‌های حقوقی شود؟ کدام دلیل معرفت‌شناختی و فلسفی می‌تواند اثبات‌کند زن و مرد چون به لحاظ فیزیولوژیک با هم متفاوتند پس حقوقشان هم باید با هم متفاوت باشد؟ ما این تفاوت‌های بدنی را در نژادها و رنگ‌های مختلف هم داریم. کتاب‌ها نوشته شده در این‌باره که سفیدها بیشتر از سیاه‌ها می‌فهمند. در آلمان تقدم نژاد ژرمن بر دیگر نژادها در کتب علم‌نمای بسیاری تبلیغ شده‌بود اما امروز همه ما به این حرف‌ها می‌خندیم. به‌نظر من مسئله به همین اندازه در مورد تفاوت‌های جنسی هم بدیهی‌است. اگر تفاوت‌های برخاسته از نژاد و رنگ باعث تفاوت حقوقی نمی‌شوند به‌چه دلیل تفاوت جنسی باعث تفاوت حقوقی می‌شود؟ هرکسی فکر می‌کند دلایلی دارد اقامه‌کند. ادله‌ای که اینجا ارائه شده‌است شرعی است نه عقلی. دلیل عقلی در این زمینه نداریم. لذا انسان امروز معتقداست زن و مرد اگر هر دو فرصت‌های مساوی داشته‌باشند می‌توانند همانند هم پیش‌بروند و هریک به‌شکل طبیعی مسیر خود را طی خواهدکرد. الان در جامعه ما همین چنددهه‌ای که به دختران فرصت داده شده‌است در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی گوی سبقت را از پسران ربوده‌اند. چه کسی می‌گوید عقل زن از مرد کمتر است؟ چگونه می‌توان آن‌را اثبات کرد؟ آنقدر آش شور شده که برای حفظ تعادل مجبور شده‌اند بگویند بیش از ۵۰ درصد دختران را در برخی رشته‌ها نمی‌پذیریم. آیا اگر بیشتر از ۵۰ درصد پسران قبول‌شوند این علی‌القاعده است اما اگر بیش از ۵۰ درصد دختران قبول‌شوند خلاف قاعده است؟

قسمت دوم سخن من این‌است که این گزاره‌های شرعی وقتی پیش روی دختر و زن مسلمان قرارمی‌گیرد احساس می‌کند که برخی از این‌ها با مقتضیات دنیای جدید سازگار نیستند، درنتیجه در یک دوگانگی قرارمی‌گیرد یعنی هم می‌خواهد دین و ایمانش را حفظ‌کند هم در عین حال می‌خواهد این قواعد حقوقی را معقول بیابد، در نتیجه تردید می‌کند. اگر در این احکام تردیدی ایجادشد باید مطرح‌شود. می‌توان مؤمن بود اما درعین‌حال به دیده تردید نسبت به برخی از این احکام نگریست. مگر ابراهیم خلیل در قصه معاد از خداوند نطلبید که معاد را برایش نمایش‌دهد. خداوند از او پرسید مگر ایمان نیاورده‌ای؟ ابراهیم عرض‌کرد: نشانم بده تا قلبم مطمئن‌شود. «لیطمئن قلبی» لذا اگر بانوان ما از احکام مختلف شرعی برای اطمینان قلب سؤال‌کنند، هرگز خلاف شرع مرتکب نشده‌اند. اتفاقاً درخواست من پرسش بیشتراست. بپرسید، بطلبید تا درهای علمی بحث بازشود. تا بتوانیم مشکلات را با کمک یکدیگر حل‌کنیم.

دو سیمای متفاوت از زن در متون اسلامی

اگر بخواهیم به دور از کلیات با هم سخن بگوییم (چون در این دو سه دهه فراوان در این بحث گفته شده‌است که اسلام ارزش زن‌ها را بسیار رعایت کرده‌است من آن‌ها را تکرارنمی‌کنم) در ادبیات دینی ما دو سیما از زن به‌چشم می‌خورد: یک سیما که بیشتر قرآنی است، زن انسانی متفاوت اما همپای مرد است. هیچ صفت فرودستی در این سیمای اول مشاهده نمی‌شود. آیات متعددی است که هر مسلمانی قاعدتاً با آن‌ها آشناست و اصلاً در آن‌ها احساس نمی‌کند که «زن پایین‌تر از مرد است و برای مرد آفریده شده‌است. از دنده چپ مرد است یک‌دنده‌اش کم‌است عقلش کمتراست ایمانش کمتراست و...» بلکه انسانی همانند و همپای مرد است با وظایف خاص خودش. مثلاً در سوره احزاب آیه ۳۵ تساوی کامل با عدالت تمام مشاهده می‌شود:

«ان المسلمین و المسلمات و المومنین و المومنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابرین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروجهم و الحافظات و الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات اعدالله لهم مغفره و اجراً عظیما» چندین صفت مشابه زن و مرد را بی‌هیچ تبعیض و تفاوتی ذکرمی‌کند و یا «والمومنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» زن و مرد در بالاترین فریضه اجتماعی یعنی امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر همپای هم خطاب شده‌اند. یا در حقوق اقتصادی برای زنان همان چیزی‌است که علیه آنان هم هست. «لها ماکسبت علیها ما اکتسبت» این سیما یک سیمای انسانی است که امروزه ما با آن هیچ مشکلی نداریم و همه کوشش من تقویت این سیمای اصیل و مطلوب است. یعنی سیمای زن از نظر محمد(ص) و از منظر قرآنی.

اما سیمای دوم بیشتر سیمای شرعی و فقهی است. این سیما از زن یک چهره فرودست و آسیب‌پذیر و نیازمند پاسداری مرد ارائه می‌کند. انسان فرودست یعنی درجه دوم (اصطلاح ضعیفه هم که در فرهنگ فارسی کم به‌کار نرفته‌است). انسان آسیب‌پذیر یعنی گوهری است که همواره باید در داخل صدف قراربگیرد و اگر آن صدف کنار رود این گوهر بلافاصله فاسد می‌شود. این سیما بسیار آشناست. آن چهره‌ای که از مریم در قرآن‌کریم دیدیم یا حتی زنانی که در سنت دینی ما هست مثل خدیجه کبری، فاطمه زهرا و زینب کبری عیناً سیمای اول است و به‌هیچ وجه به یادآورنده سیمای دوم نیست. این سیمای دوم به‌نظر من رسوب عرف جهان گذشته در دین ماست. این دقیقاً سازگار با آن فرهنگی است که الان توصیفش را

کردم. این فرهنگ فقط عربی و ایرانی و شرقی نیست بلکه فرهنگی جهانی بوده‌است. جایی را سراغ دارید که در گذشته نسبت به زنان این نگرش را نداشته‌باشد؟ در اروپای قرون وسطی وضع چندان بهتر از این نبوده‌است.

در حقوق مدنی، حقوق جزایی و حقوق اساسی اگر بررسی کنیم مشاهده می‌کنیم آن سیمایی که در فقه و شریعت موجود ارائه شده‌است با کدام یک از این دو سیما سازگاراست؟ ذکرش چندان شیرین نیست ولی دردشناسی مقدمه درمان است. در ابتدا ذکرمی‌کنم من معتقد نیستم آن‌چه در فقه و شریعت آمده همه یک‌سره سیاه است و آن‌چه در حقوق زنان غرب مشاهده می‌کنیم یک‌سره سفید است. نجابت و عفافی که در فرهنگ دینی و ملی ماست با یک دنیا هم عوض‌کردنی نیست. اما در کنار این نگاه مثبت می‌خواهم به نواقص حقوقی خودمان هم اشاره‌کنم تا راه چاره‌ای برای آن پیدا کنیم. نمونه‌ای از احکام سیمای دوم زن مجموعه احکام شرعی ما در مورد بانوان به دو بخش قابل‌تقسیم است. بخشی از احکام که به لحاظ کمی اکثریت احکام را تشکیل می‌دهد، گزارشگر سیمای اول زن در اسلام است. یعنی دلالت بر حقوق مساوی و عادلانه و انسانی می‌کند؛ همانند مرد با لحاظ تفاوت‌هایی که خبر از تبعیض و منظر فرودستی ندارد، این‌گونه احکام را در میان احکام عبادی، حقوق تجارت و برخی مباحث حقوق مدنی می‌توان یافت.

اما بخشی دیگر از احکام دلالت بر سیمای دوم زن دارند و مبتنی بر تفاوت و تبعیض حقوقی و منظر درجه دوم به زن دارند. این گونه احکام را در میان مباحث حقوق جزایی، حقوق اساسی و بسیاری فصول حقوق مدنی قابل مشاهده‌است. به‌نظر می‌رسد بخش اخیر را می‌توان و می‌باید از منظری دیگر با آن‌چه تاکنون نگریسته‌شده نگریست و کوشش‌کرد که در این زمینه‌ها نیز احکامی متناسب با سیمای اول که سیمایی انسانی است ارائه‌کرد. به بیان دیگر معتقدم اجتهاد بنیادی در این قسمت از احکام لازم‌است. این‌گونه احکام از احکام جاودانه و همیشگی دینی نیستند بلکه از احکام موقت و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی عصر نزول بوده‌اند. به برخی از این احکام که حکایت‌گر سیمای دوم زن یعنی زن به عنوان موجود فرودست هستند، در ضمن سه بخش به اختصار اشاره می‌کنم:

بخش اول: حقوق مدنی زنان

حقوق مدنی زنان از زاویه مورد بحث یعنی سیمای فرودست زنان در هفت مسئله قابل بحث است: ازدواج، دوران زندگی زناشویی، حقوق مادر، جواز تنبیه

زن از سوی شوهر، جدایی و ارث.

در مسئله ازدواج نکاتی قابل طرح است از جمله: پسر برای ازدواج نیاز به تحصیل اذن پدر ندارد اما بسیاری از علمای ما احتیاط می‌کنند که دختر در نخستین ازدواج خود باید اذن پدر را تحصیل‌کند. چه اشکالی دارد اگر اذن احتیاطاً لازم‌است برای پسر هم لازم باشد؟ دختر چقدر کمتر از پسر است؟ هر دو در آن شرایط احساساتی هستند. اگر احساساتی‌بودن ملاک است هر دو در عنفوان جوانی عواطفشان بر عقلشان برتری دارد. اگر اذن حقوقی لازم نیست، که نیست، دختران هم مانند پسران مستقلاً مجاز به ازدواج هستند.

نکته دوم در مورد جواز ازدواج کودکان با اذن پدر یا جد پدری است. در فرهنگ گذشته دختر یا پسر قبل از رسیدن به سن بلوغ ازدواج می‌کردند که مجوز این ازدواج از طرف پدر یا جد پدری بود. امروز تصور این مسئله برای همه مشکل‌است که بگوییم کودک نابالغی را به ازدواج دیگری درآورده‌اند و بعد از بلوغ هم حق اعتراض نداشته‌باشد. این‌جا دو نکته مطرح است: یکی این که چرا اذن مادر شرط نیست؟ (هم در مورد قبلی و هم در این مورد) چه‌بسا در مسئله ازدواج مادران بصیرتر از پدران هم هستند. کدام یک از ما در زمان ازدواج توصیه مادرمان را پایین‌تر از توصیه پدرمان گرفتیم؟ فکر نمی‌کنم اگر این مطلب عوض‌شود دین خدا عوض‌شود. ادله آن‌هم چندان قرص و محکم نیست. علاوه‌بر آن امروز ازدواج صغیره را به‌لحاظ حقوقی باطل می‌دانند یا حداقل بسیار در آن شبهه می‌کنند. یکی از شرایط ازدواج بلوغ است و توانایی ازدواج از هر حیثی من‌جمله جنسی، توانایی گرداندن یک خانواده و... چه برای دختر چه برای پسر.

سومین نکته امکان ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب است در حالی که ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان مطلقاً ممنوع است. (چه دائم چه موقت) همین‌گونه مردان می‌توانند در یک زمان تا چهار همسر (به ازدواج دائم) و به‌هرتعداد (در ازدواج موقت) اختیارکنند و در گذشته امکان استمتاع از کنیزان به‌طور بی‌حدوحساب را نیز باید بر این دو افزود. به‌نظر می‌رسد هرگونه عدول از نظام تک‌همسری در مردان را می‌باید به شرایط اضطراری کاملاً مشخص و معین محدودکرد و نظام خانوادگی تک‌همسری را به‌عنوان نظام متعادل و سالم در شرایط عادی و طبیعی به‌رسمیت شناخت.

در مسئله دوم یعنی حقوق زنان در زندگی زناشویی این نکات قابل طرح است: نکته اول بحث ریاست مرد بر خانواده است. این ریاست از نظر عده‌ای ولایت مطلقه است و همانند یک حکومت استبدادی حرف اول و آخر حرف مرد

است و اگر زن ذره‌ای خلاف کند جایش در جهنم است. ناشزه شده و احکام ناشزه بر او جاری است. چه اشکالی دارد که ما زندگی خانوادگی را که با رضایت زن و مرد آغازشده با رضایت طرفین ادامه دهیم؟ در عقد شرعی زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن طرف اول و مرد طرف دوم واقع می‌شود. اما وارد زندگی که می‌شوند دیگر رضایت زن هیچ نقشی در سرنوشت خانواده ندارد. چرا؟ یعنی مردی که می‌خواهد سکان خانواده را به دست بگیرد نباید با تحصیل رضایت همسرش چنین کند؟ چه اشکالی دارد بگوییم امور خانواده با مشورت یکدیگر سامان بیابد؟ آن‌وقت اگر کسی گفت «بروید با زنان مشورت کنید و خلافش عمل کنید» می‌گوییم این متعلق به فرهنگ گذشته است و زمان این شیوه مواجهه با بانوان گذشته‌است. امروز هم می‌توان با زنان مشورت‌کرد هم می‌توان به نتیجه مشورت اطمینان داشت و به آن عمل کرد.

مورد دوم این‌است که می‌گویند زن اجازه ندارد بدون اذن شوهر از خانه خارج شود. حتی اگر حقوق شوهر را رعایت‌کند. قاعدتاً این برای رعایت حقوق شوهر است. وقتی مرد در خانه نیست چه ایرادی دارد زن با رعایت عفاف و نجابت برای تحصیل یا اشتغال از خانه خارج‌شود؟ اگر اعتماد متقابل باشد همه مسائل حل است. اگر خدای ناکرده فردی ناباب باشد در خانه هم می‌تواند مفسده برانگیز باشد و اگر فردی پاک باشد می‌تواند داخل جامعه هم شود و هیچ خللی به او وارد نشود. نگاه آسیب پذیر به زن اینجا هم دخیل بوده‌است.

مسئله سوم تبعیت زوجه از زوج در اقامتگاه است. چه اشکالی دارد اقامتگاه براساس رضایت طرفین تعیین شود؟

نکته چهارم وجوب تمکین مطلق زن از مرد در حوائج جنسی است. اطاعت مطلق در هر زمانی و هر مکانی مگر زن عذر شرعی داشته‌باشد. بی‌شک نیاز جنسی اختصاص به مرد ندارد و در زن هم وجوددارد. چه اشکالی دارد که تمکین از صورت یک‌طرفه به شیوه‌ای دوطرفه تکمیل شود؟ روابط زناشویی از صورت خشک تکلیف حقوقی یک‌طرفه به گونه رضایت دو طرفه اصلاح شود و برای زن نیز در این مورد فراتر از مسمای چهارماه می‌توان حقوقی مساوی با مرد پیش‌بینی کرد و تمکین مطلق یک‌طرفه را به تمکین مشروط طرفینی تغییر داد.

مسئله چهارم حقوق مادران در ارتباط با فرزندان است. دو حق در خانواده موجود است. یکی حق ولایت و دیگری حضانت. ولایت یعنی فرزندان تا زمانی که صغیرند اداره آن‌ها با کیست؟ در این‌مورد تصمیم‌گیری مطلقاً با مرد و جد پدری شمرده شده‌است. حتی اگر پدر یا جد پدری از دنیا رفتند وکیلی را به‌عنوان

وصی انتخاب کردند وصی پدر یا جد پدری رأیش بر تصمیم مادر فرزند مقدم است. چه اشکالی دارد ولایت نسبت به فرزندان به‌طور مساوی با پدر و مادر باشد؟ مگر دادگاه احراز عدم صلاحیت هریک را بکند. چطور است وقتی فردی به دیدار پیامبر می‌رود و می‌پرسد چه کسی را بیشتر اکرام کنیم؟ می‌فرماید: مادر. بار دوم می‌پرسد؟ می‌فرماید: مادر. بار سوم می‌پرسد؟ می‌فرماید: مادر و بار چهارم می‌فرماید: پدر. خوب مادری که آن‌قدر در ذهن و ضمیر پیامبر ارزش و اعتبار دارد صلاحیت ولایت بر فرزندانش را ندارد؟

در مورد حضانت یعنی نگهداری طفل(به‌خصوص اگر شیرخوار باشد) تا بزرگ شود. گفته‌شده حضانت طفل دختر تا هفت‌سالگی و پسر تا دوسالگی با مادر است درصورتی که ازدواج مجدد نکرده‌باشد. بعد از این سنین هم برعهده پدر خواهدبود. حالا پسر دوساله اگر از مادرش جدا شود چقدر عادلانه است؟ حداقل این را می‌توانیم بگوییم هردو تا سن بلوغ در اختیار مادر صالح باشند مگر دادگاه احراز کند به دلایل محکمه‌پسند که مادر صلاحیت نگهداری فرزند را ندارد.

مسئله پنجم تنبیه زن از سوی شوهر است. گفته می‌شود اگر زنی یکی از حقوقی که به‌عنوان ریاست مرد بر خانواده تعیین شده‌است (مثل وجوب تمکین مطلق از مرد) را رعایت نکند مستوجب تنبیه است.

زن انسانی است همانند مرد و درصورت عدم توافق می‌باید حَکَمی از جانب طرفین به رفع اختلاف اقدام‌کند و اگر اقدامش به نتیجه نرسید نمی‌توان با زور و ضرب زندگی خانوادگی را تداوم بخشید.

مسئله ششم بحث جدایی است. مهمترین نکته آن طلاق است. می‌دانیم زندگی خانوادگی با رضایت طرفین آغاز شده. به‌نظر می‌رسد لازمه سیمای قرآنی زن، تداوم آن با رضایت طرفین و درصورت عدم رضایت، جدایی آن هم با رضایت طرفین باشد. اینکه طلاق را ایقاعی مردانه بدانیم بدون نیاز به اذن و رضایت و حتی اطلاع زوجه قابل تأمل است. خلع و مبارات نیز اگرچه به تقاضای زوجه ترتیب اثر داده‌می‌شود اما پس از پرداخت مهریه یا بیشتر از مهریه به مرد. هکذا رجوع نیز فعلی مردانه است نه طرفینی. چه اشکالی دارد فعل مباح اما مبغوض طلاق همانند نکاح با رضایت زن و شوهر محقق شود؟

و بالاخره هفتمین مسئله ارث است. ارث دختر نسبت به پسر نصف است. همین‌گونه ارث زوجه نسبت به زوج در شرایط مساوی نصف است، با این تفاوت که زن از اموال منقول و ابنیه ارث می‌برد نه از اموال غیرمنقول ازقبیل زمین. نسبت ارث مادر نسبت به پدر یک به دو و در برخی شرایط یک به پنج است. نمی‌توان تبعیض در ناحیه ارث را در تمام فروض با مهریه و نفقه به نفع زنان حل‌کرد. یکی در مورد دخترانی که هرگز ازدواج نمی‌کنند و دیگری اینکه اگر این تقابل واقعی بود، زن می‌توانست با عدم قبول مهریه و نفقه به شرایط مساوی در ارث دست یابد. به‌هرحال اگر زن و شوهر در تأمین حوائج اقتصادی خانواده هردو سهیم باشند می‌توان درباره تساوی در ارث تأمل کرد. هرچند اسناد مسئله ارث از مستندات مسائل پیشین محکم‌تر است و تغییر در این ناحیه دشوارتر است.

به‌هرحال به‌نظر می‌رسد این احکام همگی مشروطند و دائمی نیستند. اشکال از عدم بصیرت ما بوده که با همه این احکام معامله احکام ثابت کرده‌ایم. مطالبی که مطابق عرف زمان رسول(ص) بوده‌است از احکامی که جزو پیام جاودانه دین است، متمایز است. اما چرا از اول سراغ عقل نمی‌رویم؟ چون بسیاری از مسائل قبلاً آشکار نبوده‌است، هم‌چنان‌که برخی از مسائل امروز هم آشکار نیست. امروز می‌گویند هم‌جنس‌بازی امری معقول است. اگر وحی نمی‌بود چه‌بسا افرادی تسلیم می‌شدند و می‌گفتند این یک امر اختلافی است. اما امروز همه موحدین از مسلمان و مسیحی کاتولیک و یهودی می‌گویند این امر خلاف شریعت الهی است. یا گفته می‌شود روابط آزاد جنسی قبل از ازدواج از شرایط مدرن‌شدن است. اما مسلمان، مسیحی کاتولیک و یهودی مطابق وحی الهی مخالف این امر هستند و آن‌را برای سلامت جامعه و خانواده شدیداً مضر می‌دانند. ما عقل و وحی داریم و مجموع هردو ضابطه‌ای قوی برای درک مسائل است.

بخش دوم: حقوق جزایی زنان

مورد اول دیه زن و مرد است. آیا این‌طور نیست که زن و مرد هردو در اقتصاد خانواده شریک هستند؟ آیا نمی‌توان پنداشت که می‌توان خون‌بهای زن و مرد را یکسان فرض کرد و درعین حال دیندار هم بود؟ آیا راه‌حلهایی از قبیل دیه مسلمان و غیرمسلمان که چیزی نزدیک یک‌دوازدهم است (یعنی ۸۰۰ درهم دیه مرد اهل کتاب، ۱۰۰۰۰ درهم مرد مسلمان) الان به این نتیجه رسیدند که دولت مابه‌تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان را خود متکفل می‌شود تا وهنی به اسلام وارد نشود. آیا مجلس نمی‌تواند در مورد دیه زنان هم وارد عمل شود؟ زن که کمتر از غیرمسلمان

نیست. هرچند وصله‌پینه‌کردن این مسائل زمانش به سررسیده و باید فکری اساسی کرد.

نکته دوم: تفاوت سن مسئولیت کیفری در دختران و پسران است. یک پسر چهارده ساله کودک محسوب می‌شود اما یک دختر ۹ساله بزرگسال. آیا بین بلوغ جسمانی (که آن نیز در این جامعه حدود سیزده‌سال برای دختران است) با مسئولیت کیفری تناسب مستقیم برقرار است؟ آیا نمی‌توان در دختر و پسر سن مسئولیت کیفری را مثلاً هجده‌سال قرار داد؟

نکته سوم: تفاوت شهادت زن و مرد است. در بسیاری امور شهادت زنان مطلقاً قبول نیست ازقبیل اکثر حدود شرعی، دعاوی غیر مالی، طلاق و رؤیت هلال. در بسیاری امور هم شهادت استقلالی زنان پذیرفته نیست و می‌باید حتماً شهادت چند زن منضم به شهادت حداقل یک مرد شود ازقبیل دعاوی مالی و ازدواج و دیه و... درهرحال شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. پرسیدنی است این تبعیض مختص شرایط خاص گذشته نبوده‌است؟ آیا امروز می‌توان شهادت زنان را در بسیاری امور کان‌لم‌یکن دانست؟ آیا نمی‌توان محدودیت شهادت بانوان را از احکام موقت و مشروط شرعی دانست؟

نکته چهارم: قضاوت زن. در سیمای دوم یعنی زن فرودست، قضاوت زن مطلقاً پذیرفته نیست. در حالیکه در سیمای اول، یعنی سیمای انسانی زن می‌توان از حق قضاوت زنان همانند مردان دفاع‌کرد.

بخش سوم: حقوق اساسی زنان

اما درمورد حقوق اساسی(سیاسی) زنان از پذیرفتن سمت‌های کلیدی اداره سیاسی جامعه معاف هستند (به شکل مؤدبانه آن) یعنی شرط برعهده‌گرفتن رهبری، ریاست جمهوری و... مردبودن است. (زن معاون رئیس‌جمهور شده اما وزیر نشده‌است. وقتی قراربود چنین شود از برخی محافل مذهبی عکس‌العمل‌هایی بروزکرد که رئیس‌جمهور مجبورشد به معاون وزیر اکتفا کند.) این‌ها همه مبتنی بر منظر گذشته است که زن ظرفیت عقلی و علمی ندارد. ظاهراً قصه ملکه سبا هم در قرآن نیامده‌است! یا آن قصه به سمع مبارک بعضی آقایان نرسیده‌است. این نکته را سیدمحمدحسین فضل‌الله در تفسیر سوره سبا استناد می‌کند. اگر قرآن مطلبی را ذکرکند و گزارش منفی نکند یعنی آن‌را پذیرفته‌است. حالا هر دلیلی کنار این قضیه بگذاریم مردود می‌شود. مرحوم محمد مهدی شمس الدین کتابی نوشته برای اثبات اینکه زن صلاحیت احراز مقام سیاسی را دارد. «اهلیة المرأة لتولی‌السلطة»

(قابلیت زن برای زمامداری) با ادله دینی هم اثبات‌کرده و ادله عرفی را که وارد دین شده‌است، را رد کرده است.

پنج مقام دینی که می‌گویند زنان نمی‌توانند برعهده بگیرند عبارتند از: ۱.رهبری و امارت سیاسی. ۲.قضاوت. ۳.مرجعیت تقلید. ۴.امامت جمعه. ۵. امامت جماعت. زن می‌تواند مجتهد باشد اما نمی‌تواند مرجع باشد. چرا؟ اگر زنی توانایی اجتهاد داشت چرا دیگران به او رجوع نکنند؟ چرا زنان نتوانند به او رجوع کنند؟ کدام دلیل عقل‌پسند و شرع‌پسند از این مسائل دفاع می‌کند؟ امام جماعت و امام جمعه هم نمی‌توانند باشند. (امام جماعت درصورتی که مأموم مرد باشد) اگر زمانی که زنان به مردی اقتدا می‌کنند پرده‌ای می‌کشیم و مسئله‌ای هم پیش نمی‌آید، چه اشکالی دارد که پرده‌ای بکشیم یا زن در محراب عمیق بایستد و زن امام جماعت باشد؟

سه شرط احکام ثابت دینی اگر ما به احکام شرعی فی‌نفسه نگاه‌کردیم نه به اعتبار قائلشان، یعنی نگفتیم چون خدا و رسول فرمودند پس درست است و اگر توانستیم از حکم بدون ارجاع به قائل دفاع کنیم آن حکم ماندنی‌است. (تنها یک جاست که می‌توانیم بپذیریم چون خدا و پیامبر گفته‌اند پس درست است و آن هم در احکام تعبدی است. ما نمی‌دانیم چرا باید یک ماه روزه بگیریم و چرا این‌گونه نماز بخوانیم جز اینکه خدا فرموده است) اما آیا همه احکام تعبدی هستند؟ راه‌حل این مشکل این است که بگوییم در ادبیات دینی ما دوگونه احکام است یکی احکامی که گزارش‌گر آن سیمای اول زن است مثل احکام اقتصادی، یعنی زن اگر امروز تجارت کند مرد حق دخالت در مال او را ندارد. و احکامی که متعلق به سیمای دوم زن است.

اما در زمان نزول احکام و قوانین باید سه شرط عقلایی‌بودن، عادلانه‌بودن و برتربودن نسبت به سایر احکام و قوانین در دیگر مکاتب و فرهنگ‌ها وجود داشته‌باشد تا پذیرفته‌شود. این‌طور نبود که چون پیغمبر آدم خوبی است پس حرفش را پذیرفتند. بلکه احکام طبق عرف آن زمان قابل پذیرش بود. این سه ویژگی فقط در زمان نزول احکام شرعی معتبر نیست. این‌ها ویژگی دائم و استمراری احکام شرعی است. یعنی هر حکم شرعی اگر می‌خواهد شرعی بماند باید این ۳ ویژگی را داشته‌باشد. هر حکمی از احکام شرعی که چنین باشد ادامه خواهد داشت و هر حکمی که یک یا برخی از ویژگی‌هایش را از دست داده‌باشد قرینه می‌شود بر اینکه حکم متغیر بوده‌است و زمان اعتبار آن به سر رسیده‌است. اما چه کسی می‌تواند احراز کند که حکم متغیر است؟ بی‌شک عالمان بصیر دین.

این‌طور نیست که امروز من تا حکمی را نپسندیدم بگویم این حکم منتفی است. باید بحث علمی‌شود. هرکدام از این احکام نیاز به بحث علمی دارد تا اثبات کنیم این حکم غیرعادلانه است و غیرعقلانی و راه‌حل بهتری نسبت به آن وجوددارد. همه احکام ثابت خواهندبود مگر دلیل بر مشروط و موقت‌بودن حکم اقامه‌شود.(تفصیل این بحث را در بحث «روشنفکری دینی و حقوق بشر» مطرح کرده‌ام).

سخن من به‌طور خلاصه این‌بود که به حقوق زنان در اسلام معاصر از منظر دیگری هم می‌توان نگاه کرد. هیچ دلیلی نداریم که منظر سنتی دینی‌تر است. با این منظر ایمان دینی تقویت می‌شود و می‌توان با حفظ ثابتات دینی در دنیای معاصر زندگی کرد.

پرسش و پاسخ

سؤال: دیدگاه عقلای صدر اسلام با عقلای دوران مدرن در مورد زن چه تفاوتی دارد؟ مبنای عادلانه‌بودن چیست؟ و برتربودن نسبت به عرف و سنت تاریخ گذشته ما مطرح است پس آینده ما چه می‌شود آیا نیاز به پیامبر جدیدی داریم؟

جواب: همه احکام شرعی در زمان نزول باید سه شرط عادلانه‌بودن عقلایی‌بودن و برتربودن نسبت به احکام مشابه در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها را داشته‌باشند. این شرط فقط برای زمان نزول نیست. هرحکمی که این سه شرط را داشته‌باشد شرعی می‌ماند ولی اگر هرکدام از این سه شرط یا همه آن شرایط از میان برود قرینه می‌شود به این که حکم موقت بوده و دائمی نبوده‌است.

دیدگاه نواندیشی دینی اقتضا می‌کند که همه احکام دارای شرایط عقلایی‌بودن، برتربودن نسبت به سایر احکام و عادلانه‌بودن باشند. مشخص است حکمی که وضع‌شده نسبت به ضوابط عصر نزول عقلایی بوده‌است. اگر اشکالی هست این است که براساس ضابطه عقلای عصر ما قابل قبول و عقلایی نیست. سنت‌گرایان می‌گویند هرچیزی که در زمان نزول عقلایی بوده در این زمان نیز عقلایی است. به این دیدگاه اشکالات متعددی می‌توان گرفت. به‌طور مثال در گذشته برده‌داری هم عقلایی بوده هم عادلانه و شیوه اسلام هم در سلوک با بردگان در مقایسه با دیگر رویکردها برتر بوده‌است و هیچ‌کدام از فلاسفه و عقلا هم در آن زمان حکم به الغای مطلق بردگی نداده‌بودند. اما در زمان حاضر این‌طور نیست. درواقع کار اصلی عالمان دین این است که پیام اصیل دین را از عرفیات گذشته جداکنند اگر چنین نکنیم محکوم به حذف خواهیم‌بود. ما در متن دینمان گوهرهای ناب فراوان

یافت می‌شود آن گوهرهای ناب که پیام اصیل خداوند و پیامبر اوست فرا زمان و فرا مکان جاودانه هستند. مواردی که امروز به اسلام اشکال می‌شود جزو این بخش نیست و اشکالاتی که مطرح می‌شود مربوط به احکامی است که متناسب به عرف زمان نزول بوده‌است. عرف زمان نزول هیچ قداستی ندارد. قداست صرفاً مختص پیام اصلی دین است. وقتی که برخی مجتهدان بزرگ معاصر مانند مرحوم آیت‌الله خمینی می‌فرمودند که مجتهد باید به عرف زمان و مکان در اجتهاد خودش توجه کند، خوب من این را به گذشته می‌برم. فرض کنیم که پیامبر در عصر خودش می‌خواست اجتهاد کند باید مقتضیات آن روز را درنظر می‌گرفت یا نه؟ آیا امکان داشت بدون درنظرگرفتن مقتضیات آن مکان و زمان حکم شرعی وضع کند؟ آیا ممکن است با مردم عرب زبان به غیر زبان و فرهنگ عربی صحبت کند؟ آیا ممکن بود در آن فرهنگ به غیر آن فرهنگ رفتارکرد؟ امکان نداشت. پیامبر به زبان عقلای عصر خود سخن گفته‌بود. این ما هستیم که امروز باید احکام ثابت پیامبر را از حواشی عرفی آن زمان جداکنیم.

انتظار جامعه زنان ما از علما این‌است که عرفیات آن زمان را از پیام جاودانه دین جداکنند. مجتهدان ما امروز با مجموعه همه این احکام معامله احکام ثابت را می‌کنند. نواندیشی دینی حرفش این‌است که همه احکامی که در کتب فقهی آمده‌است احکام ثابت اسلامی نیستند و برخی از این احکام متناسب با عرف زمان نزول وضع شده‌اند و اگر پیامبر امروز مبعوث می‌شدند قطعاً به‌صورت دیگری سخن می‌گفتند. در احادیث ما از ویژگی‌های جامعه آخرالزمانی این‌است که در زمان ظهور، مهدی موعود جهان را پر از عدل می‌کند درحالی‌که از ظلم آکنده شده‌است. مگر یکی از مصادیق عدالت به عقل بشری معاصر این نیست که زن و مرد باید مساوی باشد؟ این را انسان دیروز درک نمی‌کرد. و نکته دیگر این که قطعاً امام زمان دین جدید نمی‌آورد همان قرآن را به‌گونه‌ای می‌خواند و می‌فهماند که مردم می‌پندارند کتاب جدیدی نازل شده‌است آیا امکان ندارد یکی از مواردی که مهدی موعود به آن توجه می‌کند اهمیت به عدالت باشد که اساس حقوق بشر است؟

ما باید تفکر سنتی را درک کنیم که چگونه می‌اندیشد. حرف اصلی آن‌ها این است که می‌گویند آدمیان مطلقاً نمی‌توانند احکام شرعی را درک‌کنند امروز وقتی این اشکالات مطرح می‌شود زنان می‌گویند ما درک‌کردیم و این بخش از احکام را غیرعادلانه یافتیم. اگر بسیاری از ما اسلام را به این‌گونه که بلندگوهای رسمی معرفی می‌کنند، می‌یافتیم این دین را نمی‌پذیرفتیم. ما به اعتبار سنگسار و شلاق و

این تبعیض‌ها نبوده که اسلام را پذیرفتیم. ما به اعتبار عدل علی و رحمت محمد و بصیرت فاطمه و آزادگی زینب پذیرای اسلام شده‌ایم. امروز آن‌چه که ما را در دین نگه می‌دارد همان پیام جاودانه است نه آن عرضیات و حواشی عرفی.

سؤال: در طول تاریخ اسلام احتمالاً مسائل مختلفی وارد اسلام شده مثلاً اضربوهن که وارد اسلام شده که هیچ؛ اما اگر طبق گفته شما آن روز زنان و دختران را می‌کشتند و اسلام آمد و گفت حداقل کتکشان بزنید نکشیدشان، اما در مورد حضرت موسی که در قرآن صحبت می‌شود اضربوهن را به معنای رهاکردن می‌گیرند نه کشتن، چرا؟

جواب: معنای لغوی ضرب زدن چیزی به چیزی است، ازقبیل زدن با دست، با عصا و با شمشیر. در داستان حضرت موسی «ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقاً فی‌البحر یبساً» (سورهٔ طه، آیه ۷۷) یعنی «بندگان مرا شبانه روانه کن و برای آنان راهی خشک در دریا بشکاف». کلاً «الضرب فی‌الارض» به‌معنای راه‌بردن است. متفاهم عرفی آیهٔ ۳۴سورهٔ نساء «واللاتی تخافوهن نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی‌المضاجع واضربوهن» سازگار با معنای لغوی است. زنانی که از تمکین نافرمانی‌کردند و ناشزه شده‌اند احکامی دارند در درجه اول موعظه است در درجه دوم دوری‌کردن در بستر و در درجه سوم زدن. اضربوهن در اینجا به معنی زدن است نه رهاکردن. هیچ قرینه‌ای برکنارگذاشتن معنای حقیقی و ارادهٔ معنای مجازی نیز به‌نظر نمی‌رسد. مشکلی که در فهم این آیه به‌نظر می‌رسد این است که گذشتگان براساس اندیشه سنتی این‌طور استنباط‌کردند که یکی از مواردی که تنبیه‌کردن نیاز به دادگاه‌رفتن ندارد همین مورد است. البته برخی هم احتمال داده‌اند دادگاه باید رفت و بعد از حکم قاضی، مجری حکم، شوهر است. اما این رایج نیست. اما اگر اثر زدن مرد روی بدن زن باقی بماند مرد باید دیه بپردازد.

اما دیدگاه دیگر این‌است که صرف بودن مطلبی در قرآن‌کریم دلالت بر جاودانه‌بودن آن حکم نمی‌کند. در قرآن‌کریم آیات تاریخی هم کم نیست؛ مثل مواردی که در مورد تاریخ زندگی پیامبر در قرآن آمده‌است. این احکام تردیدی نیست که اولاً کلام خداست و همین‌گونه که بوده نازل شده و به‌دست ما رسیده‌است. تنها مسئله این است که بدانیم که کدام حکم دائم است و کدام حکم متغیر. ضمناً ثابت یا متغیردانستن حکم در اصالت قرآنی‌بودن آن هیچ خللی وارد نمی‌کند. اگر این نکته پذیرفته شد آن‌گاه اذعان می‌کنیم که این‌گونه احکام هم متناسب با زمان نزول وضع شده‌اند و تا آن شرایط وجود داشته‌باشد این‌گونه احکام جاری خواهندبود. جاودانه‌بودن قرآن به معنی حاوی احکام جاودانه‌بودن

است. این امر منافی باورداشتن احکام منسوخ، تاریخی و موقت نیست.

سؤال: اگر یک حکم تغییر پیداکرد دامنه تغییر به همه احکام شرعی سرایت می‌کند و این سیال می‌شود پس باید جلوی هرگونه تغییری ایستاد؟ دیگر این‌که آیا بهتر نیست فقه را کنار بگذاریم و به سراغ سیره عقلا برویم؟

جواب: اصل در احکام ثابت‌بودن است مگر این‌که به شکل یقینی احرازشود که حکمی خلاف اصل عدالت، عقلایی‌بودن و برتربودن نسبت به راه‌حل‌های مشابه است. محدوده بحث ما احکام غیر عبادی و احکامی است که برای عقل امکان درک آن وجوددارد. ما ادعا نکردیم که همه احکام قابل فهم است ولی هرجا که این فهم حاصل شد و عقلا به این نتیجه رسیدند که غیر عادلانه است در آن‌صورت این حکم موقت و مشروط اعلام می‌شود و درنتیجه حکم منتفی می‌گردد. به‌شرطی که علما قبل از رسیدن به بحران در این زمینه‌ها اعلام نظر نمایند، مشکلی نخواهدبود. درهرحال احکام اعتقادی ثابت هستند مثل اعتقاد به خدا و قیامت و نبوت و مسائل عبادی مثل نماز و روزه و حج و انفاق هم ثابت باقی می‌مانند. در احکام اخلاقی نیز احکام ثابت فراوان است. در حوزه معاملات نیز برخی احکام همانند ازدواج و خانواده متشکل از زن و مرد از ثابتات اسلام است. تمام آن‌چیزی که ما در دین داریم کهنه نیست ما احکام مترقی فراوان داریم حتی در حوزه زنان هم اگر تبعیضی در ناحیه ارث مشاهده می‌شود با مهریه و نفقه برخی تبعیض‌ها در مورد زنان مرتفع می‌شود. ولی موارد تبعیض به‌نفع مردان بیش از تبعیض به‌نفع زنان است. آن‌چیزی که ثبات دارد غایات عالی دین است؛ مثل کرامت انسان، تقوی و عدالت و... و احکام تا زمانی که در راه رسیدن به این غایات حرکت می‌کنند معتبرند و وقتی که به یقین اثبات شد که برخلاف عدالت است نسخ می‌شود. به‌نظر مرحوم آیت‌الله خمینی احکام شرعی همه طریقی هستند برای بسط عدالت در جامعه. پس احکام شرعی طریقیت دارند نه موضوعیت یعنی طریقند برای رسیدن به یک غایت. اگر به این نتیجه رسیدیم که برخی احکام دیگر راه باید در آن موارد راه دیگری را برای رسیدن به غایت متعالی دین انتخاب کرد.

اگر به مواردی که تذکردادم دقت نشود خوف آن می‌رود که اسلام در مواجهه با مشکلات معاصر به ناتوانی متهم شود. در این زمینه مهم وظیفهٔ عالمان بصیر و مجتهدان زمان‌شناس جداً خطیر است و بدون اقدام عاجل آن‌ها، درگیر بحران‌شدن حتمی است. آن‌چه به اجمال در اینجا متذکرشدم دوسال پیش در مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» به‌طور مشروح بحث کرده‌ام امیدوارم مطالعه آن رافع برخی ابهامات ناشی از اجمال این بحث مهم باشد. ان‌شاءالله

ضمناً فقه عبادات توسط سیره عقلا قابل کشف نیست. درغیرعبادات نیز در قرون متمادی فقه هادی عملی انسان بوده پیش از آنکه سیرهٔ عقلا در برخی امور منعقدشده باشد، امروز نیز در مسائل متعددی ازجمله امور خانواده، فقه و شریعت پاسدار اخلاق و انسانیت است. سیرهٔ عقلا نمی‌تواند جانشین فقه شود اما می‌تواند معیاری برای پالایش و بازخوانی احکام غیرعبادی فقه باشد.

سؤال: سیمای قرآنی را از کجا می‌توان استنباط کرد، وقتی در آیات قرآن، روایات و احادیث در مورد سیمای دوم فراوان گفته شده‌است؟

جواب: این بحث کلیات یک تحقیق مفصل است. درمورد قرآن ما دو دسته آیات داریم: آیات مکی، آیات مدنی. غالب آیات مستند در سیمای اول زن آیات مکی هستند یعنی زمانی که پیامبر در مقام معرفی و تبلیغ آئین خویش بودند. آیات مدنی زمانی بود که متناسب با اداره جامعه احکامی لازم بود. پیامبر به‌تنهایی توانایی اداره جامعه را نداشت. اگر خداوند به کمکش نمی‌آمد نمی‌توانست جامعه آن روز را اداره‌کند. بسیاری از آیات مدنی ناظر به اداره مدینه است. لذا به‌تناسب این‌که به اداره مدینه نزدیک می‌شود شرایط زمانی، مکانی را باید بیشتر رعایت‌کند. برخلاف آیات مکی که آیات دسته اول است. آیات مکی بیشتر به پیام‌های اعتقادی و اخلاقی وگوهر ثابت دین اختصاص پیداکرده اما آیات مدنی صبغه حقوقی دارند و به‌همین دلیل متناسب با مقتضیات زمانی- مکانی عصر نزول هستند. درباره تفاوت آیات مکی و مدنی تحقیقات بسیاری صورت گرفته‌است.

سیمای اول را سیمای قرآنی نامیدم چون معتقدم پیام اسلام همان است. البته در کنار آن، سیمای دوم هم جاپای کوچکی در قرآن دارد که به‌هیچ وجه به اندازه سیمای اول نیست. مجموع آیات‌الاحکام قرآن حدود پانصد آیه است که هشتاد آیه آن درمورد مسائل غیر عبادی است. بخش کوچکی از این ۸۰ آیه مربوط به زنان است. آن‌وقت این حجم را مقایسه کنید با آن مقداری که در معرفی سیمای اول به‌کار برده‌است. البته مراد این نیست که سیمای دوم هیچ مستندی ندارد. در روایات ما هر دو سیما به‌چشم می‌خورد، اما در روایات فقهی و آیات‌الاحکام غیر عبادی سیمای دوم غالب است. اما همه قرآن آیات‌الاحکام نیست. این که می‌پرسند مگر قرآن متعلق به همه اعصار نیست؟ پاسخ مثبت است قرآن پیام جاودانه پیامبر ماست. اما اگر خدا می‌خواست به پیامبرش کمک‌کند چه راهی را باید پیش می‌گرفت؟ جز وحی؟ چه اشکالی دارد خداوند برای تدبیر مدینه به پیامبر وحی کرده باشد؟ مگر آیاتی که درمورد جنگ بدر و احد و... است ناظر به زمان خاص نیست؟ مگر در قرآن ناسخ و منسوخ نداریم؟ آیه منسوخ هم آیه قرآن است. پس

همه نکاتی که ذکرکردم می‌تواند توجیه کامل دینی داشته‌باشد. اما پیام الهی قرآن من‌حیث‌المجموع پیام جاودانه است و درعین‌حال با اشتمال بر آیات منسوخ و موقت هم منافاتی ندارد.

سؤال: آیا نظری که شما ارائه می‌دهید جدید است و در طول هزارسال گذشته تا به‌حال علمای اسلام چنین نظری نداشتند. آیا تا به‌حال درمورد نقض سه شرط درباره حکمی اجماع صورت گرفته‌است؟

جواب: سابقه این نظریه در کتب فقهی و دینی وجوددارد که می‌توان مراجعه کرد. اما این مسئله جدید است و درنتیجه راه‌حل آن‌هم جدید خواهدبود. در سده گذشته که این مسائل برای علمای ما مطرح نبوده‌است. این موارد مربوط به بعد از مشروطه است. به‌جز برخی مسائل که به‌صورت سنتی همیشه مورد سؤال بوده‌است، مثل مسئله دیه و ارث.

اما درمورد سه شرط برای این که هرج‌ومرج ایجادنشود باید عرف علمی و دینی این سه شرط را احرازکند و اسلام‌شناسان و مجتهدان بصیرند که باید این تشخیص را برعهده بگیرند. اما بالاخره همه چیز به‌تدریج به پیش می‌رود. در چهارصدسال پیش زمان ملاصدرا آراء وی آنقدر جدیدبود که حتی شاگردان و دامادش هم به‌شیوه ایشان رفتار نکردند. با گذشت صدوپنجاه سال تازه علما فهمیدند ملاصدرا چه می‌گوید. امروز علمای حوزه علمیه قم افتخارمی‌کنند که تفسیر قرآنشان براساس حکمت متعالیه است. درهرحال بحث علمی مثل آب درکویر است که راه خود را باز می‌کند. بیست سال پیش درمورد موسیقی در ایران چه می‌گفتند و امروز چه می‌گویند. پس ما باید صبور باشیم و مباحث را از مسیر علمی خارج نکنیم.

سؤال: نسبت بین عقل و وحی و اینکه اگر عقل بر کتاب و سنت ارجحیت دارد چرا از ابتدا عقل را حاکم نمی‌کنیم، را توضیح دهید.

جواب: عقل هرجا درک کند درکش حجت است. اما همه جا را درک نمی‌کند. دشواری اینجاست. عقل حجت ذاتی است. ما خدا را هم با عقل خود درک می‌کنیم. ما حجیت حجج الهی یعنی پیامبران و ائمه را نیز با عقل خود درک می‌کنیم. خداوند دو حجت برما فرستاده‌است (روایت امام صادق «ع») حجت باطنی عقل است. ما حجت ظاهری مثل پیامبران را هم با عقل خود درک می‌کنیم. اما این عقل همه چیز را درک نمی‌کند. آخرت چگونه است؟ عقل چه کسی می‌تواند درک کند؟ اگر خداوند توسط پیامبرش به ما خبر نمی‌داد ما هیچ نکته‌ای درباره آخرت نمی‌دانستیم. اجمالاً تنها چیزی که عقل می‌تواند ثابت‌کند ضرورت

معاد است ولاغیر، بقیه مباحث همگی نقلی است. به‌علاوه همه مسائل با عقول انسانی به یک‌باره درک نمی‌شوند. در طول قرون و اعصار به‌تدریج ادراک می‌شوند مردم هم در ادارک عقلی تفاوت دارند. خداوند نمی‌تواند تنها نخبگان را درنظر بگیرد. خداوند باید متوسط مردم را مخاطب قراردهد. آیا اگر پیامبری نیامده بود به همان نتیجه آمدن پیامبر نائل می‌شدیم؟ اولیای الهی ممکن است. اما درهرجامعه‌ای تعداد کمی از این افراد هستند و اکثر مردم برای رستگاری و نجات نیازمند راهنمایی پیامبران هستند.

دیگر این‌که بسیاری از مطالبی که در متن دین آمده‌است ارشاد به حکم عقل است. این‌گونه احکام ارشادی هستند نه مولوی. حکم مولوی از طرف مولا انشاء می‌شود ولی با احکام ارشادی می‌خواهند ما را راهنمایی کنند به اموری که رسیدن به آن با عقلمان امکان داشته‌است و با این حکم ارشادی حکم عقلی تأکید می‌شود. اگر وحی نبود ما بسیاری رموز خداشناسی را هم نمی‌شناختیم. دیگر این‌که وحی بالاترین پشتیبان اخلاق است. اگر وحی نباشد به چه دلیل ارزش‌های اخلاقی را باید رعایت‌کرد؟ اگر آخرت را برداریم و ناظر قدسی را برداریم به قول تولستوی هرکاری مجاز است. برخی می‌پندارند تنها هنر دین در فقهش است و لذا اگر فقه کمی بالا و پایین شود دین ازدست رفته‌است ولی دین بودن دین به ایمان به خدا و روز جزا و اخلاق و عبادت و عمل صالح است. این‌هاست که دین را سراپا نگه‌داشته که البته بدون وحی حاصل نمی‌شود. عقلانیت رادیکال معاصر می‌گوید عقل انسان توان درک هرچیزی را دارد. اخباریون و اشاعره و برخی ظاهرگرایان می‌گویند که عقل انسان توان درک هیچ‌یک از مسائل را ندارد و همه احکام تعبدی هستند و من معتقدم نه آن افراط و نه این تفریط. عقل انسان توان درک بسیاری از امور را دارد و درعین‌حال در برخی امور که به‌لحاظ اهمیت قابل چشم‌پوشی نیستند به وحی الهی نیازمند است.

سؤال: به‌نظر می‌رسد دو شرط اول یعنی عقلایی و عادلانه‌بودن که مشخصه تعیین وضعیت شرط سوم هستند، همه برون‌دینی و عقل‌محورند. پس چرا عقلای دینی باید محور پذیرش این شروط باشند؟

سؤال دیگر این‌که بسیاری امور درحال حاضر بدیهی و اثبات شده‌است و عقل در برابر آن‌ها مخالفتی ندارد. مثل برابری زن و مرد و این‌که شما می‌گویید ما برخی چیزها را از ویترین دین باید مخفی کنیم خود نشانگر این‌است که آن‌چه که موجود است در فقه ما پاسخ‌گوی عصر جدید نیست. پس چرا باید توسط فقهای دینی تشخیص داده شود؟

جواب: از سؤال دوم شروع می‌کنم. اگر بدیهی است آیا برای سنت‌گرایان هم بدیهی است؟ قانون‌گذار شما این بداهت را قبول ندارد باید برای او اثبات شود. امروز ذکر بداهت در معرفت‌شناسی کفایت نمی‌کند. شما باید معرفت را آن‌قدر عمومی کنید تا دیگران هم مثل شما وضوح مطلب را درک کنند.

اما پاسخ سؤال اول: این سؤال بسیار خوب و به‌جاست هرسه شرط (نه‌فقط دو شرط) از حیثی برون‌دینی‌اند. لذا اطلاع از دانش عصر و تسلط بر عقل زمانه و تخصص در حداقل یکی از علوم بشری لازمه احرازکنندگان این شرایط است. اما آگاهی کامل از سیرهٔ عقلا شرط لازم است نه کافی. شرط ضروری دیگر برای احرازکنندگان سه ضابطه یادشده تسلط اجتهادی بر احکام دینی، آشنایی عمیق با احکام شرعی و تعالیم دینی است. تطبیق ضوابط سه‌گانه بر احکام دینی هم اطلاعات تخصصی از ضوابط عقلایی را می‌طلبد و هم دانش تخصصی و اجتهادی دینی را. فقدان هریک از این دو دانش باعث می‌شود که نتیجه مطلوب به‌دست نیاید. درمعارف دینی ظرایفی است که از چشم ناآشنایان به این معارف مخفی می‌ماند. به‌علاوه دانش اجتهادی از دین و شریعت در احرازکنندگان باعث می‌شود که دستاورد این پژوهش در میان مؤمنان و متشرعان تلقی به قبولی شود و اطمینان حاصل‌شود که از اصول و ضوابط دیانت و شریعت ذره‌ای تخطی نشده‌است. در مجموع نمی‌توان در یک گزاره دینی بدون دانش دینی اظهارنظر نهایی کرد، از آنجا که گزاره‌های غیر عبادی دو بعد عقلایی و وحیانی را دارا هستند تخصص و تسلط درهردو زمینه لازم‌است و تخصص در یک جانب ما را از دانش جانب دیگر بی‌نیاز نمی‌کند.

نوشتار یازدهم

حقوق زنان در آخرت
(مطالعهٔ قرآنی کلامی)[1]

آیا در قیامت زنان از حقوق مساوی مردان برخوردارند یا تفاوت و تبعیض جنسی در قالب عدالت استحقاقی جاری است؟ آیا جنسیت در ثواب و عقاب و زندگی جاوید اخروی دخالت دارد یا ایمان و عمل صالح بدون لحاظ جنسیت مسیر حیات خالد را رقم می‌زند؟ آیا فضل الهی یکسان شامل حال زنان و مردان می‌شود یا مردان با استناد به استحقاق ذاتیشان از فضل الهی بیشتر برخوردار می‌شوند؟ آیا نعمت‌های بهشتی و لذت‌های مادی و معنوی رستگاران بدون لحاظ جنسیت شامل حال زنان و مردان می‌شود یا بهشت هیأتی مردانه دارد و نعمت‌ها و لذّات آن براساس ذائقه و تمایلات مردان تنظیم شده‌است و زنان به‌تبع مردان و در درجه دوّم برخوردار از نعم الهی می‌گردند؟

این مقاله در پی پاسخگویی به پرسش‌هایی از این دست است. تبیین و تشریح جایگاه و موقعیت زنان در آخرت از دیدگاه اسلامی با توضیح نقش جنسیت در قیامت. اما قبل از پرداختن به اصل بحث، تذکر چند امر مقدماتی لازم‌است.

مقدمه

اوّل: چرا حقوق زنان در آخرت؟ و چرا در دنیا نه؟! مگر حقوق زنان در دنیا

---

۱. *مدرس علوم انسانی*، فصلنامه علمی پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، شماره ۴۱، بهار۱۳۸۴، صفحه ۱۱۰-۸۹

استیفا شده‌است که به آخرت پرداخته‌ایم؟ اصولاً با این همه مشکلات و معضلات حقوق زنان در دنیا چگونه نوبت به بحث از زن و آخرت رسیده است؟ آیا با توجه به اولویت مباحث نقد مبتلا به حقوق زنان پرداختن به این‌گونه مباحث نسیه و انتزاعی نوعی فرار از واقعیت‌های موجود نیست؟ به بیان دیگر ضرورت بحث خود محتاج تبیین است. در این زمینه گفتنی است:

اولاً: جایگاه و حقوق زنان در آخرت فی‌حدنفسه قابل بحث است و فارغ از نتایج و تأثیرات عملی آن به‌لحاظ علمی و معرفتی مطرح است. در مطالعهٔ آیات و روایات مرتبط با آخرت در حوزهٔ زنان مسائلی جدی و ابهاماتی به‌چشم می‌خورد که نیازمند حل یا حداقل ایضاح و تشریح است. انتظار آن بود که علوم کلام یا تفسیر به حل و بحث این‌گونه مسائل بپردازند که به‌هردلیلی آن‌ها را وانهاده‌اند. عرضهٔ سؤالات و مطالبات جدید در عرصهٔ مسائل زنان، این‌گونه مباحث را به علوم کلام یا تفسیر تحمیل می‌کند و بحث از آن‌ها را ناگزیر می‌سازد.

ثانیاً: در هر دین و مذهبی تصویری که از آخرت ارائه می‌شود با ارزش‌های مطلوب آن دین و مذهب در دنیا نسبت مستقیم دارد. از بررسی و تحلیل آن وضع مطلوب اخروی به‌راحتی می‌توان ضوابط و معیارهای دنیوی را ارزیابی کرد. اگر «دنیا مزرعهٔ آخرت است»، از مطالعهٔ محصولات و نتایج آن می‌توان به چگونگی این مزرعه پی‌برد. دینی که برای زنان در آخرت وجودی تبعی و عرضی و درجهٔ دوم قائل است، طبیعی است که وضعیتی فرودست و سایه‌ای برای زنان در دنیا توصیه کند. درحقیقت وضعیت زنان در آخرت راهنمایی نیکو برای ارزیابی جایگاه دنیوی آنان است.

ثالثاً: تحلیل انتقادی حقوق زن در اسلام و به‌عبارت دیگر حقوق دنیوی زنان در اسلام و اصلاح اندیشهٔ دینی از احکام متغیر و زمان گرفته و مربوط به عرفیات ماضی نیازمند فراهم‌آمدن فضایی امن و سالم است. علاوه‌برآن چنین مباحثی محتاج تمهید مقدمات و پذیرش مبانی و اصول پایه‌ای است که بدون پذیرش آن‌ها بحث راه به‌جایی نمی‌برد. بحث «زنان در آخرت» در این راستا نگارش یافته است.

دوم: حوزهٔ بحث، زنان در آخرت از دیدگاه اسلام است و در این میان اتکاء اصلی بر قرآن‌کریم است. به عبارت دیگر زنان در آخرت از دیدگاه قرآن‌کریم، هرچند از تعالیم سنت نیز غافل نبوده‌ایم. روش بحث پسینی است، نه پیشینی. یعنی به‌جای اینکه بگوئیم زنان در آخرت این‌گونه باید باشند و چنین جایگاهی را باید دارا باشند، گفته‌ایم از مطالعات آیات به‌دست می‌آید که زنان از چنین جایگاهی برخوردار خواهندبود. به‌عبارت دیگر در مفاد آیات تأمل و چون‌وچرا روا

داشته‌ایم، پرسیده‌ایم و کوشش کرده‌ایم پاسخ‌های قرآنی را به‌دست آوریم. آن‌چنان که خواهد آمد این‌گونه سؤالات چندان برای مفسران مطرح نبوده لذا به طرح بحث نپرداخته‌اند و آن‌ها را مسکوت وانهاده‌اند. نگاهی به ادبیات مطالعات زنان نشان‌می‌دهد که بحث «زنان در آخرت» بحثی تازه است و تاکنون کمتر مورد عنایت و تحقیق پژوهشگران واقع شده‌است. این هم بر دشواری بحث می‌افزاید.
سوّم: دخالت جنسیت در آخرت به دو صورت ممکن است. یکی، دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی، بی‌آنکه در آخرت جنسیتی مطرح باشد و در قیامت زن و مردی. در این مرحله تأثیر جنسیت در معاد روحانی قابل بحث است. سؤال این قسمت چنین است آیا جنسیت دنیوی یا زن‌بودن در دنیا تأثیری در معاد روحانی و ثواب و عقاب اخروی دارد یا نه؟

دیگری، دخالت جنسیت در حیات اخروی به‌معنای تفاوت‌های جنسی در معاد جسمانی است. یعنی فارغ از تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در دنیا، آیا زنان و مردان در سرای دیگر از حقوق و امتیازات متفاوتی برخوردار می‌شوند یا اینکه جنسیت در بهره‌مندی از حقوق و امتیازات مادی دخالتی ندارد؟ واضح است اولاً: بدون باور به معاد جسمانی و تحقق بدن انسانی در قیامت چنین بحثی امکان ندارد، و ثانیاً این بحث غیر از بحث اول است. زیرا در بحث اول سخن از دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی است بدون اینکه در قیامت زن و مرد و بدن مادی درکار باشد و در بحث دوم سخن از دخالت جنسیت در آخرت است یعنی تفاوت حقوق و امتیازات زنان و مردان در قیامت بدون درنظرگرفتن جنسیت دنیوی.

بر این اساس ما بحث را در دو مقام برگزار خواهیم‌کرد. مقام اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی و مقام دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در ثواب و عقاب، اگرچه بحث اول فی‌الجمله مورد اشاره برخی مفسران قرارگرفته، اما بحث دوم بدیع و تازه است. با توجه به دشواری‌های بحث، نگارنده از انتقادات و تذکر کاستی‌ها و نقائص استقبال می‌کند.

بخش اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی

مطالعه دقیق آیات قرآن نشان‌می‌دهد که ضابطهٔ حتمی و تغییرناپذیر ثواب و عقاب، «ایمان و عمل صالح» است و جنسیت کمترین تأثیری در این زمینه ندارد. نه مردبودن شرط ورود به بهشت است و نه زن‌بودن مانع بهشتی شدن است. حتی مذکربودن یا مؤنث‌نبودن کمترین اولویتی در دست‌یابی به سعادت اخروی

محسوب نمی‌شود. به زبان دقیق‌تر در زمینهٔ دستیابی به سعادت جاوید، عدالت به معنای تساوی مطلق بر اندیشهٔ اسلامی حاکم است. زن و مرد در امکان خوشبختی و معاد روحانی کمترین تفاوتی باهم ندارند. ضابطهٔ جاری و معیار عمومی «حسن فعلی و حسن فاعلی» است. مراد از حسن فعلی ارتکاب عمل صالح و کردار نیکو است و مراد از حسن فاعلی ایمان و باور به خداوند و آخرت است.

در این ارتباط هفت آیه را برگزیده‌ایم که به‌صراحت، شفافیت و وضوح تساوی زن و مرد را در حیات اخروی و عدم تأثیر جنسیت دنیوی در قیامت را اثبات می‌کنند. ابتدا این هفت آیه را مرور می‌کنیم:

آیهٔ اول: «و من یعمل من الصالحات من ذکر او انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنّه و لایظلمون نقیرا» (سورهٔ نساء، آیه۱۲۴) «و هرکس از زن و مرد که کارهای شایسته کند و مؤمن باشد، وارد بهشت می‌شود و به اندازهٔ ذرهٔ ناچیزی نیز به آنان ستم نمی‌رود».

آیهٔ دوم: «من عمل سیئهٔ فلایجزی الا مثلها و من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنّه یرزقون فیما بغیر حساب»(سورهٔ غافر، آیه ۴۰) «هرکس کار ناپسندی مرتکب شود، جز بمانند آن جزا نیابد و هرکس کاری شایسته انجام دهد، اعم از مرد یا زن و مؤمن باشد، اینانند که وارد بهشت می‌شوند، و در آن‌جا بی‌حساب روزی می‌یابند».

آیهٔ سوم: «وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و مساکن طیبه فی جنّات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم»(سورهٔ توبه، آیه ۷۲) «خداوند به مردان مؤمن و زنان مؤمن وعدهٔ بوستان‌هایی را داده‌است که جویباران از فرودست آن جاری است، که جاودانه در آنند و (نیز) خانه‌های پاک و پسندیده‌ای در بهشت عدن، و خشنودی الهی برتر (از همه چیز) است، این همان رستگاری بزرگ است.»

آیهٔ چهارم: «من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیاة طیبة و لنجزینّهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۷) «هرکس از مرد و زن که کار نیک کند و مؤمن باشد، به زندگانی پاک و پسندیده‌ای زنده‌اش می‌داریم و به بهتر از آن‌چه کرده‌اند، پاداششان را می‌پردازیم».

آیهٔ پنجم: «لیدخل المؤمنین و المومنات جنّات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و یکفّر عنهم سیئاتهم و کان ذلک عندالله فوزاً عظیما، و یعذّب المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات الظانّین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء و غضب الله علیهم و لعنهم و اعدّلهم جهنّم و ساءت مصیراً»(سورهٔ فتح، آیات ۵ و ۶)

«تا سرانجام مردان مؤمن و زنان مؤمن را به بوستان‌هایی که جویباران از فرودست آن جاری است درآورد، که جاودانه در آنجا هستند سیئاتشان را از ایشان بزداید و این نزد خداوند رستگاری بزرگی است و تا مردان منافق و زنان منافق و مردان مشرک و زنان مشرک را که دربارهٔ خداوند بد اندیشند، عذاب کند، گردش بد روزگار بر آنان باد و خداوند بر آنان خشم گرفته و لعنت آورده و برایشان دوزخ را آماده ساخته‌است و بد سرانجامی است».

آیهٔ ششم: «یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم بشریکم الیوم جنّات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ذلک هو الفوز العظیم، یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا نقتبس من نورکم قیل ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب» (سورهٔ حدید، آیات ۱۲ و ۱۳) «روزی که مردان مؤمن و زنان مؤمن را بینی که نورشان پیشاپیش آنان و در سمت راستشان می‌شتابد، امروز بشارت شما باغهایی است که از فرودست آن جویباران جاری است و جاودانه در آن هستند، این همانا رستگاری بزرگ است. روزی که مردان منافق به مؤمنان گویند به‌خاطر ما درنگ کنید تا از نورتان روشنی فراگیریم، گفته شود پس پشت خویش بازگردید و نوری بجوئید، سپس میان آنان دیواری زده‌شود که دری دارد. از درون‌سوی آن رحمت است و از برون‌سوی آن عذاب است».

آیهٔ هفتم: «ان المسلمین و المسلمات و المؤمنین و المؤمنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابرین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروجهم و الحافظات والذاکرین کثیراً و الذکرات اعدالله لهم مغفره و اجراً عظیما». (سورهٔ احزاب، آیه ۳۵) «بی‌گمان مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان فرمانبر، و مردان و زنان درستکار، و مردان و زنان شکیبا، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه‌بخش، و مردان و زنان روزه‌دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خداوند را بسیار یادمی‌کنند، خداوند برای همگی‌شان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده ساخته است».

نتایجی که بر آیات هفت‌گانه مترتب است به قرار زیر است:

۱. کیفر کردار ناپسند بیش از آن نیست، اما پاداش کردار پسندیده افزون بر آن است.

۲. شرط رستگاری علاوه‌بر کردار پسندیده، ایمان است، ایمان به خدا و روز جزا.

۳. محاسبهٔ اعمال آدمیان به عدالت صورت‌می‌گیرد و به اندازهٔ ذرهٔ ناچیزی به کسی ستم روا نمی‌رود.

۴. خداوند از سیئات و لغزش‌های صاحبان ایمان درمی‌گذرد.

۵. در وصول به بهشت، روزی بی‌حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیّبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، و مغفرت و اجر الهی بین زنان مؤمن و مردان مؤمن هیچ تفاوتی نیست.

۶. در برخورداری از عذاب، غضب الهی و جهنّم بین زنان منافق و مشرک با مردان منافق و مشرک هیچ فرقی نیست.

۷. در ثواب و عقاب اخروی عدالت به معنای تساوی مطلق بین زنان و مردان برقرار است و جنسیت دنیوی کمترین دخالتی در معاد ندارد. زن و مرد همانند یکدیگر از زاویهٔ دقیق «ایمان و عمل صالح» محاسبه می‌شوند. همانند یکدیگر مشمول رحمت و غفران و بخشش می‌گردند. همانند هم مستوجب عذاب می‌شوند، همانند هم برخوردار از رستگاری و سعادت، نور و بهشت، رضوان و حیات طیّبه می‌گردند. گویی در این عرصه اصولاً جنسیتی در کار نیست. این انسان است که بدون لحاظ جنسیت مورد محاسبه و ثواب و عقاب اخروی قرارمی‌گیرد. در قیامت از تبعیض جنسی کمترین خبری نیست و عدالت به معنای تساوی جنسی به‌طور مطلق برقرار است.

بخش دوّم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در برخورداری از ثواب و عقاب

اگر معاد منحصر به معاد روحانی بود و معاد جسمانی در کار نبود، بی‌شک جنسیت اخروی اصولاً مطرح نبود. این بحث فرع بر پذیرش و باور معاد جسمانی است. تذکیر و تأنیث از عوارض بدن انسانی است، والّا نفس و روح آدمی مذکر و مونّث ندارد به‌ویژه در نبود بدن جسمانی. بررسی آیات قرآن نشان‌می‌دهد که از مسئله جنسیت یا تفاوت جنسی در ناحیهٔ عقاب، عذاب و جهنّم بحثی به میان نیامده‌است، درحالی‌که در ناحیه ثواب و بهشت آیات متعدّدی مطرح است. لذا بررسی تأثیر جنسیت اخروی به حوزهٔ برخورداری از ثواب منحصر می‌شود. جنسیت اخروی در دو موضع قابل مطالعه است: یکی ادامه جنسیت دنیوی در آخرت، یعنی محشورشدن آدمیان در قیامت در قالب زنان و مردان در آخرت و دیگری موجودات بهشتی که به‌عنوان پاداش همنشین واصلان به بهشت می‌شوند و جنسیت در آن‌ها نقش اصلی را ایفا می‌کند. با توجه به تفاوت بحث در این دو

موضع، ما نیز بحث را در این دو موضع به‌طور مجزاً دنبال می‌کنیم:

موضع اوّل: ادامه جنسیت دنیوی در بهشت

در تداوم جنسیت دنیوی درآخرت سه دستهٔ آیات قابل ذکر است:

دستهٔ اول: ازبین‌رفتن نسبت و خویشاوندی در محشر

در این دسته از آیات محشورشدن آدمیان در روز محشر، اهوال قیامت و مراحل قبل از محاسبه تصویر می‌شود. در این حالات خویشاوندی و نسب گسسته می‌شود. دشواری و صعوبت وقایع آن روز به میزانی است که آدمی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش می‌گریزد.(عبس ۳۷ـ۳۳) مادران نوزادان شیری‌شان را وا می‌نهند یا زنان باردار وضع حمل می‌کنند و نوزاد را رهاکرده می‌گریزند.(حج ۲ـ۱) در آن روز مجرم حاضر است فرزندان و همسر و برادر و خاندان و همهٔ مردم را قربانی کند تا از عذاب رهایی یابد.(معارج۱۸ـ۷) بالاخره این آیه قاعدهٔ کلی در این‌باره را ارائه کرده‌است:

«فاذا نفخ فی‌الصور فلا انساب بینهم یومئذ و لایتسائلون» (مومنون ۱۰۱) «آن‌گاه که در صور دمیده شود، در آن روز پیوند و خویشی در میانشان برقرارنماند و از هم پرس‌وجو نکنند». در این دسته از آیات اگرچه بحث جنسیت و تداوم دنیوی آن در آخرت مطرح است، امّا اثری از تبعیض و تفاوت جنسی دیده نمی‌شود. در اهوال قیامت، زن و مرد همسان به‌دنبال سرنوشت خویش می‌گریزند و هیچ‌کس چه زن چه مرد از فزع آن‌روز در امان نیست و برای هیچ‌کس امتیازی در کار نیست.

دستهٔ دوّم: تداوم همسری صالحان در بهشت

خویشاوندی صالحان در دنیا می‌تواند در بهشت تداوم یابد. اگر اعضای خانواده‌ای همگی توفیق ایمان و عمل صالح را یافته‌باشند و در محاسبه اخروی سربلند شده‌باشند، با یکدیگر به بهشت وارد می‌شوند. زن و شوهری که تقوی پیشه کرده، شرایط بندگی خداوند را رعایت کرده‌باشند در بهشت نیز توفیق ادامه زوجیت و همسری را ـ اگر بخواهند ـ خواهندداشت و می‌توانند جاودانه در کنار هم از نعمات بهشتی بهره‌مند شوند.

در این زمینه چند آیه قابل ذکر است.

آیهٔ اوّل: «جنّات عدن یدخلونها و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذریاتّهم

والملائکة یدخلون علیهم من کل باب» (رعد۲۳) (از بهشت‌های عدن) برخوردارند (که هم خودشان و هم کسانی از پدران و مادران و همسران و زاد و رودشان که نیکوکارند) وارد آن می‌شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند».

آیهٔ دوم: «ادخلوا الجنه انتم و ازواجکم تحبرون یطاف علیهم بصحاف من ذهب و اکواب و فیها ما تشتهیه الا نفس و تلّذالاعین و انتم فیها خلدون» (زخرف۷۱ـ۷۰) «شما و همسرانتان شادمانانه در بهشت درآئید، بر گرد آنان سینی‌های زرین و کوزه‌ها را به گردش درآورند و در آنجا هرچه دل‌ها خواهد و دیدگان پسندد، هست و شما در آنجا جاودانه هستید».

در آیهٔ نهم سوره انشقاق نیز بازگشت اصحاب یمین پس از محاسبه‌ای آسان به‌سوی خانواده در حال سرور و شادمانی ترسیم شده‌است.

تأمل در این آیات به‌ویژه آیه دوم نشان‌می‌دهد که اولاً: مراد از ازواج در هر دو آیه همسرانِ صالحِ زمینی صالحان است نه حورالعین. چرا که حورالعین به بهشت داخل نمی‌شَود، او از لوازم بهشت است. ثانیاً: علاوه بر هم‌زمانی دخول در بهشت، همنشینی زن و مرد صالح در بهشت در تداوم زوجیت دنیوی مطرح است. ثالثاً: به قرینه «ما تشتهیه الا نفس و تلّذ الاعین» تمایل زن و مرد به ادامه همنشینی و زوجیت ملاک عمل خواهدبود نه تداوم قهری زوجیت.

آیه سوم: «انّ اصحاب الجنّه الیوم فی‌شغل فاکهون هم و ازواجهم فی‌ظلال علی‌الارائک متکئون لهم فیها فاکهه و لهم ما یدعّون» (یس ۵۷ ـ۵۶) «بی‌گمان بهشتیان امروز در کاری خوش و خرم‌اند، ایشان و همسرانشان در سایه‌ساران بر روی اورنگ‌ها تکیه زده‌اند، در آن‌جا برای آنان میوه‌هاست و برای آنان هر چه طلب کنند آماده است».

درباره مراد از ازواج اصحاب بهشت در این آیه دو احتمال است، یکی همسران صالح مؤمنان در دنیا که همنشینی‌شان در بهشت نیز تداوم یافته است و بنابراین احتمال در این موضع قرارمی‌گیرد. دیگری: حورالعین و زنان بهشتی، به‌ویژه درباره مؤمنانی که یا اصولاً در دنیا ازدواج نکرده بودند یا همسرانشان توفیق ورود به بهشت را نیافته‌اند. بنابراین احتمال این آیه در موضع دوم قرار خواهد گرفت.

آیه چهارم: در سه آیه قرآن‌کریم از جمله نعم مؤمنان صالح «لهم فیها ازواج مطهّره» ذکر شده‌است. (بقره۲۵، نساء/۵۷ و آل عمران/۱۵) اگرچه در این‌گونه آیات احتمال اینکه این ازواج مطهره همان همسران مؤمنان در دنیا باشند که در آخرت

به صفت مضاعف طهارت معنوی و مادی نائل شده باشند، اما ظهور این عبارت در حور العین است که از دنیا به بهشت وارد نشده‌اند و از لوازم بهشت محسوب می‌شوند. بنابر احتمال اظهر این‌گونه آیات مربوط به موضع دوم خواهدبود.

به‌هرحال در این دسته آیات نیز هیچ تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان نیست و در تداوم همنشینی دنیوی در آخرت براساس تمایل زن و مرد عمل می‌شود و تساوی کامل حقوقی برقرار است.

دسته سوّم: فراهم‌بودن هر آن‌چه دل بخواهد در بهشت

مردان و زنان مؤمن که در دنیا تقوا پیشه کردند و بر خواهش‌های ناپسند نفس مهارزدند و رعایت ضوابط الهی را بر لذات دنیوی مقدم داشتند، در بهشت از یک امتیاز ویژه برخوردار می‌شوند. آن‌چه بخواهند و نفسشان تمنا کند و آرزو و اراده کنند برایشان فراهم می‌شود. در آنجا آنان از هر لذّتی در بالاترین سطح و بدون هیچ محدودیتی بهره‌مندند. چه لذّات معنوی ازقبیل تقرب به حضرت حقّ و رضوان الهی، و چه لذّات مادی از قبیل مأکولات و مشروبات و منکوحات. «آن‌چه اراده شود و نفس بخواهد» از دو ناحیه اطلاق دارد یکی از ناحیه خواهند یعنی مرید و نفس بهشتی، چه مرد باشد و چه زن، و دیگری از ناحیه خواسته‌شده یعنی مطلوب بهشتی، البته واضح‌است آن‌که به این مرحله عالی واصل‌شده جز آن‌چه مرضی خداوند است، نمی‌طلبد و اصولاً با فراهم‌بودن انواع لذّات حلال نیاز به مطالبهٔ لذات حرام نیست. به‌هرحال عدم اختصاص این امتیاز بهشتی به مردان مسلم است و یقیناً اطلاق آن شامل حال زنان نیز می‌گردد.

آیات این دسته به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اوّل: آماده‌بودن هرآن‌چه طلب کنند.

«و لهم مایدّعون» (یس /۵۷) «و برای آنان هرآن‌چه طلب کنند آماده‌است». «و لکم فیها ماتدّعون» (فصلت/۳۱) «و در آنجا برای شما هرآن‌چه بطلبید هست».

گروه دوّم: فراهم‌بودن هرآن‌چه بخواهند.

«جنّات عدن یدخلونها تجری من تحتها الانهار لهم فیها مایشاؤون کذلک یجزی الله المتقین» (نحل۳۱ـ۳۰) «همان بهشت‌های عدن که به آن در آینده، که جویباران از فردوست آن جاری است، در آنجا هرچه خواهند برایشان هست، خداوند بدین‌گونه به پرهیزکاران پاداش می‌دهد».

تعبیر «لهم فیها مایشاؤون» در سوره فرقان آیه ۱۶ نیز تکرار شده‌است. در آیات ۳۴ زمر و ۲۲ شوری این نکته با تعبیر «لهم مایشاؤون عند ربهم» ادا شده‌است (برای

آنان هر چه بخواهند در نزد پرودگارشان هست) و بالاخره در سوره ق آیه ۳۵ این‌گونه نعمت را بر بهشتیان تمام می‌کند: «لهم مایشاؤون فیها و لدینا مزید» (در آنجا ایشان راست هر چه خواهند و نزد ما افزون‌تر هم هست) یعنی نه‌تنها هرچه بخواهند به آن‌ها می‌دهیم بلکه آن‌چه نطلبیده‌اند نیز در اختیارشان می‌گذاریم.

گروه سوّم: (هر آن‌چه دلشان بخواهد)

«و هم فی‌ما اشتهت انفسهم خالدون» (انبیاء ۱۰۲) «و ایشان در آن‌چه دلشان بخواهد جاودانند»

«و لکم فیها تشتهی انفسکم ولکم فیها ما تدّعون» (فصلت ۳۱) «و در آنجا برای شما هرچه دل‌هایتان بخواهد و هرآن‌چه بطلبید هست» «و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّالاعین» (زخرف ۷۱) «و در آنجا هر چه دلها خواهد و دیدگان ببینند هست»

سه تعبیر «ما یدعون، مایشاؤون و بالاخره ما تشتهیه الانفس و تَلذ الاعین» (هر آن‌چه طلب کنند، هر آن‌چه بخواهند، هر آن‌چه دلها بخواهد و دیدگان بپسندد) اطلاق دارد و یقیناً شامل لذّات مادّی هم می‌شود، به‌ویژه تعبیر اخیر که ظاهر در لذّات مادّی است. و یکی از مصادیق بارز لذّات مادی لذّات جنسی است. علاوه‌بر این اطلاق، تعابیر سه‌گانه از حیث دیگر نیز مطلق است و مردان و زنان رستگار را هردو شامل می‌شود. از مذکربودن ضمیر یا موصول هرگز نمی‌توان اختصاص به مردان را استفاده‌کرد، اختصاص به مردان نیازمند تصریح است. این نکته در تمام مباحث قرآنی جاری است. این آیات بیان‌کنندهٔ این واقعیت است که آنان‌که در دنیا به میل خداوند عمل کردند، در آخرت خداوند به میل آن‌ها عمل خواهدکرد و در این ارتباط بین زن و مرد هیچ تفاوتی نیست. این یک قاعده کلی است و هیچ تفاوت و تبعیض جنسی را برنمی‌تابد.

به‌هرحال سه دسته از آیات موضع اوّل در باب ارائه جنسیت دنیوی در بهشت در از بین‌رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت و بالاخره فراهم‌بودن هرآن‌چه دل بخواهد در بهشت، تساوی کامل جنسی برقراراست و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

موضع دوّم: موجودات بهشتی همنشین راه‌یافتگان به بهشت

علاوه‌بر زنان و مردان صالحی که از زمین به بهشت الهی راه‌یافته‌اند، قرآن خبر از دو نوع موجود بهشتی می‌دهد که همنشین و در خدمت راه‌یافتگان به بهشت هستند: یکی زنان بهشتی که سرآمد جمال و کمالند و دیگری پسران نورس بهشتی که خدمتکار و ساقی بهشت‌اند. ما نیز به‌تناسب این دو موجود بهشتی بحث را در

دو مبحث دنبال می‌کنیم.

مبحث اول: زنان بهشتی

قرآن در این‌باره به تفصیل سخن‌گفته و صفات جمال و کمال آنان را برشمرده است. گاهی از آن‌ها با تعبیر«ازواج مطهّره» یاد کرده‌است. (بقره/۲۵، آل‌عمران/۱۵، نساء/۵۷) جفت‌های پاکیزه، پاکیزه از هرنقصی چه در ظاهر و چه در باطن.

زمانی از تعبیر «و زوجنا هم بحور عین» استفاده می‌کند و آنان را با حوریان درشت‌چشم همسر می‌گردانیم(دخان/۵۴، طور/۲۰) حور جمع حوراء است، به‌معنای زنی که سفیدی چشمش بسیار سفید، سیاهی‌اش بسیار سیاه و حدقه‌اش مدور و پلک‌هایش نازک باشد(لسان العرب) عین (به کسر عین، بر وزن چین) جمع عیناء است یعنی زن چشم‌درشت. حورالعین در مجموع کنایه از زن زیبای بهشتی است. در قرآن فعل تزویج همواره متعدی بنفسه استعمال‌شده جز درمورد تزویج حورالعین که با باء متعدّی شده‌است. یعنی برخلاف دیگر تزویج‌ها گفته‌نشده«زوجنا هم حوراً»، کنایه از تفاوت آن با نکاح متعارف دنیوی است(مفردات الراغب).

در سوره الرّحمن در دو موضع صفات دیگری از زنان بهشتی ارائه شده‌است: اول: «فیهنّ قاصرات الطرف لم یطمثهنّ انس قبلهم ولاجان فبای آلاء ربّکما تکذّبان کانهّن الیاقوت و المرجان» (آیات۵۶ تا ۵۸) در آن‌ها (حوریان) چشم‌فروهشته هستند که پیش ازآن هیچ انسان و هیچ جنّی با آنان آمیزش نکرده‌است. پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ گویی آنان یاقوت و مرجانند».

دوم: «فیهنّ خیرات حسان فبای آلاء ربّکما تکذّبان، حور مقصورات فی الخیام فبای آلاء ربّکما تکذّبان، لم یطمثهنّ انس قبلهم و لاجان» (آیات۷۰ تا۷۴) در آن‌ها نیک‌خویان زیباروست، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ حوریان پرده‌نشین در خیمه‌ها، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ پیش از آنان هیچ انسان و هیچ جنی با آنان آمیزش نکرده‌است». تعبیرات «قاصرات الطرف» یا فروهشته‌چشم، «مقصورات فی‌الخیام» (پرده‌نشین در خیمه‌ها) کنایه از اکتفا به شوهر و نهایت عفاف و نجابت حوریان است. تعبیر «لم یطمثهنّ انس قبلهم و لاجان» اشاره به دوشیزگی و بکارت آنان دارد. «خیرات» ناظر به کمالات معنوی و «حسان» حاکی از جمال ظاهری آنان است. تمثیل به یاقوت و مرجان اشاره به درخشندگی و جذابیت و گران‌قدری حوریان است.

در سوره واقعه در دو موضع صفات دیگری از این زنان بهشتی ارائه می‌شود:

اوّل: «و حورعین کامثال اللؤلو المکنون جزاء بماکانوا یعملون». (آیات ۲۲ تا ۲۴) «و حوریان چشم‌درشت که همانندان مروارید نهفته‌اند، این پاداش کاری است که کرده‌اند».

دوّم: «فرش مرفوعه انا انشاناهنّ انشاء فجعلناهن ابکاراً عربا اترابا لاصحاب الیمین». (آیات ۳۴ تا ۳۸) «و زنان والامرتبه، ما ایشان را آفریدیم آفریدنی، و دوشیزه‌شان داشته‌ایم، همسر دوست و همسن و سال، مختص اصحاب یمین». همانندی حورالعین، با مروارید نهفته کنایه از با ارزشی و نجابت آنان است. رفعت مقام اعم از کمال معنوی و جمال ظاهری است. خداوند ایجاد حوریان را به خود نسبت می‌دهد و این پرده از تفاوت خلقت زنان بهشتی با زنان زمینی برمی‌دارد. آدمیان زمینی مخلوق خداوندند اما از صلب پدر و بطن مادر، اما حوریان مخلوق مستقیم یا ابداعی خداوند هستند. دوشیزگی صفت استمراری حوریان است، نه صفت ابتدایی آنان، پس از هر همنشینی باز دوشیزه‌اند. حوریان شوهردوست‌اند و همگی همسن و سال، در عنفوان جوانی.

آن‌چنانکه در سوره نباء از حوریان با صفات «کواعب اترابا» یاد می‌کند (آیه۳۳) «و نارپستان‌های همسال» کنایه از نوجوانی حوریان. تعبیر همسالی در آیه ۵۲ سوره ص نیز تکرار شده‌است. و بالاخره در سوره صافات آیات۴۸ و۴۹ از آنان این‌گونه یاد می‌کند: «و عند هم قاصرات الطرف عین، کانهّن بیض مکنون» و نزد ایشان فروهشته‌دیدگان درشت‌چشمند، گویی ایشان بیضه‌های شترمرغ نهفته‌اند. از مجموعه شانزده صفتی که قرآن‌کریم برای زنان بهشتی برشمرده و گاهی مکرراً تذکر داده‌است، به‌دست می‌آید که:

۱. زنان بهشتی از زنان زمینی در خلقت متمایزند.
۲. در نهایت کمال و رفعت مقام و نجابت و عفاف هستند.
۳. به غایت با جمال و زیبارویند.
۴. در عنفوان جوانی‌اند.
۵. دوشیزگی صفت استمراری آنان است.
۶. آنان پاداش خداوند به مردان مؤمن صالح محسوب می‌شوند.

مبحث دوّم: پسران نورس بهشتی

در توضیحات حالات بهشتیان در قرآن، سه‌بار سخن از «غلمان» و «ولدان» آمده‌است. پسران نورسی که به راه یافتگاه به بهشت خدمت می‌کنند همانند ساقی یک مجلس مهمانی باشکوه.

اول : «و یطوف علیهم غلمان لهم کانّهم لُولُو مکنون» (طور۲۴) «و برگرد آنان جوانان (خدمتکار)شان می‌گردند که گویی مروارید نهفته‌اند».

دوم: «یطوف علیهم ولدان مخلّدون باکواب و اباریق و کاس من معین» (واقعه ۱۸ـ۱۷) «جاودانه جوانان برگرد آنان می‌گردند، همراه با کوزه‌ها، ابریق‌ها و جام‌هایی از شراب جاری».

سوم: «و یطوف علیهم ولدان مخلّدون اذا رأیتهم حسبتهم لولواً منثورا» (انسان ۱۹) «و پسرانی جاودان برگرد آنان می‌گردند که چون بنگریدشان، پنداریشان که مروارید پراکنده‌اند».

غلمان جمع غلام و ولدان جمع ولد به معنای پسران نورس است که وظیفهٔ خدمتکاری و به شکل خاص ساقی‌گری مردان راه‌یافته به بهشت را به‌عهده دارند، خوبرویند و در این سن و سال جاودانه می‌مانند و دائماً خدمتکارند. غلمان و ولدان خدمتکار مردانی هستند که حورالعین را همنشین دارند. به عبارت دیگر این جوانان نورس خدمتکار مردان راه‌یافته به بهشت‌اند. و هرگز بالاستقلال خدمتکاری زنان راه‌یافته به بهشت را به‌عهده ندارند. بر اینکه این نوجوانان همچون حورالعین خلقتی متمایز داشته‌باشند، سندی در دست نیست. بلکه برخی روایات آنان را فرزند برخی زمینیان معرفی می‌کند. (بحارالانوار ۲۹۱/۵).

بنابراین چه حورالعین و چه غلمان و ولدان پاداش مردان راه‌یافته به بهشت است.

بررسی و تأمل

اکنون به تأمل دربارهٔ (موجودات بهشتی همنشین راه‌یافتگان به بهشت) می‌پردازیم. واضح است که ثقل بحث در مبحث اول (زنان بهشتی) متمرکز است.

اگرچه در مورد سه آیهٔ «لهم ازواج مطّهره» احتمال اینکه این ازواج مطهره همان همسران صالح زمینی مردان صالح باشند مطرح بود، اما دیگر آیات زنان بهشتی صریح در تغایر آن‌ها با زنان زمینی است.

به‌هرحال در این موضع مردان راه‌یافته به بهشت به تصریح قرآن‌کریم از نعمت حورالعین برخوردارند. حال آن‌که معادل چنین موقعیتی برای زنان راه‌یافته به بهشت ترسیم نشده‌است. یعنی کمترین اشاره‌ای به نعمت وجود مردان بهشتی به‌عنوان پاداش برای زنان صالح در دست نیست. به عبارت دیگر لحن قرآن در این زمینه مردانه است. به مطالبات و امیال مردان پرداخته است و برای تشویق ایشان لذت جنسی را با اشاره به برخی ابعاد آن در بهشت وعده داده‌است. در نظر بدوی

ـ برخلاف مواضع پیشین که تساوی مطلق جنسی بین زنان و مردان برقرار بود ـ در این موضع با نوعی تبعیض جنسی مواجهیم. پرداختن به مطالبات مردانه و غفلت از مطالبات زنانه.

تا آنجا که برخی پنداشته‌اند: «مخاطب و مقصود از بهشت مرد است و زن چیزی جز جسمش (مقصود) نیست و حضورش ملحق به شهوات مرد است. بهشت محکوم به سلطه لسان و تمایلات شهوانی مرد است و زن چه در دنیا و چه در آخرت حضوری حاشیه‌ای دارد.» (ابراهیم‌محمود، الجنس فی‌القرآن، ص۱۵۴)

از تتبع در آثار گذشتگان و معاصران حداقل چهار پاسخ به مشکل تبعیض جنسی در آخرت قابل استخراج است، اگرچه بعضی از این نکات مستقیماً درپاسخ به سؤال یا مشکل فوق مطرح نشده‌اند:

پاسخ اول:

مشکل از واژه حورالعین برخاسته، اما حورالعین به معنای زنان زیبای بهشتی نیست و اصولاً در قرآن چنین وعده‌ای به مردان مؤمن صالح داده نشده‌است. «معنای صحیح حورالعین «انگور سفید» است نه زنان سیاه‌چشم درشت‌چشم. بر این اساس، «روحنا هم بحور عین» به نادرست با افزودن دو نقطه «زوجنا هم بحورعین» (دخان/۵۴،طور/۲۰) قرائت شده‌است.» (لوگزنبرگ،۲۰۰۰) مؤید معنای انگور سفید از حورالعین کتاب «درباره بهشت» افرام سوری (۳۷۳ـ۳۰۶م) است که سه قرن قبل از ظهور اسلام به زبان سریانی تألیف شده و در آن به توصیف بهشت و نعمت‌های آن پرداخته است و بسیاری از اوصاف و نعمت‌های بهشت در این کتاب با بهشت قرآنی تشابهی باورنکردنی دارد، فقط به‌جای زنان سیه‌چشم درشت‌دیده نعمت انگورسفید آمده‌است. (براک، ۱۹۹۸)(۱) در تحول معنای حورالعین از انگور به زنان بهشتی دو احتمال داده شده‌است: یکی اینکه الفاظ کتاب افرام در توصیف انگورهای بهشتی منشأ تکوین مفهوم حورالعین در قرآن شده‌است. (بک، ۱۹۴۸)(۲) دیگر اینکه واژه حورالعین از زبان و متون سریانی وارد قرآن شده، و تا زمان نزول قرآن معنایش انگور سفید بوده، اما بعدها در تاریخ تفسیر و حدیث مفهومی جدید بر آن تحمیل شده‌است (لوگزنبرگ). بر این منوال مشکل تبعیض جنسی در آخرت کاملاً حل می‌شود.

نقد پاسخ اول:

این پاسخ به مشکلاتی جدی مبتلا است:

اولاً: مشکل منحصر در واژه حورالعین نیست تا با اثبات تغییر معنای آن مشکل تبعیض جنسی از اساس حل شود. توصیف «حورالعین» به صفات متعدد زنانه (ازقبیل: کواعب اترابا، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمثهن انس قبلهم و لاجان) که در آیات مکرری از قرآن آمده‌است به هیچ‌وجه قابلیت انطباق با معنای انگور پیشنهادی را ندارد.

ثانیاً: صرف شباهت دیگر صفات بهشت قرآنی با بهشت توصیف شده درکتاب افرام سوری اثبات نمی‌کند که در موارد غیر مشابه کتاب متأخر از کتاب متقدم وام گرفته‌است. این شباهت‌ها ناشی از شباهت فراوان بلکه وحدت بهشت مسیحی و بهشت اسلامی است.

ثالثاً: تحول در معانی لغات یکباره اتفاق نمی‌افتد. چگونه می‌توان پذیرفت که قبل از نزول قرآن همگان از حورالعین معنای انگورسفید را می‌فهمیدند و ناگهان همه عالمان مسلمان و تمامی مسلمانان به اشتباه یا بدخواهی از حورالعین زنان بهشتی درک کردند. این ادعای گزاف فاقد مستندات لازم‌است و ادعایی بی‌دلیل و غیرعلمی بیش نیست. (De Blais, 2003, 92-97)(۳)

پاسخ دوم:

نعمت‌های بهشتی برای تمام مؤمنان صالح است چه مرد وچه زن، و از جمله این نعمت‌ها «حورالعین» است. حورالعین زوج انسان مؤمن در بهشت است، یعنی هریک از مردان و زنان مؤمن در بهشت حورالعینی از جنس مخالف خود دارند که با او مأنوس می‌شوند و از او لذت می‌برند. اینکه از حورالعین زنان بهشتی توهم شده، ناشی از آن است که قرآن‌کریم در جامعه مردسالار نازل‌شده و چاره‌ای جز سخن‌گفتن به زبان و فرهنگ مردم نبوده، و واضح است که زبان، فرهنگ و حوادث تاریخی ضرورتاً بر کلام وحیانی تأثیر می‌گذارد و هیچ پیامبری جز به زبان قومش سخن‌نگفته والا از مسلمات قرآنی است که انسان با دمیدن روح الهی خلق شده‌است و این روح الهی اختصاصی به مردان ندارد. اختلاف جنسی بین زن و مرد اختلافی مادی و دنیوی است و پس از مرگ اثری از آن باقی‌نمی‌ماند. بدن انسان پس از مرگ خاک می‌شود و با خروج روح از بدن، دیگر نه مذکر است نه مؤنث، و آن‌گاه که روح او با هیأت خاصی ـ که تفصیل آن‌را نمی‌دانیم ـ به بهشت وارد شد، خداوند در بهشت جنس دیگری برای او به‌نام حورالعین خلق می‌کند، برای مردان زنان بهشتی و برای زنان، مردان بهشتی و حورالعین اسم جنس این مخلوق بهشتی برای انسان صالح مؤمن است. (القبانچی، المرأة، المفاهیم، الحقوق؛

ص ۵۵ـ۵۴)

نقد پاسخ دوم:

این پاسخ ـ که پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است ـ مبتنی بر دو مقدمه کلامی و ادبی است و هردو مقدمه ناتمام است:

اما مقدمه کلامی: اینکه به انسان مؤمن صالح فارغ از جنسیتش پاداش داده‌می‌شود، مسلم است، اما اینکه این انسان مؤمن صالح به بدن جسمانی عنصری مذکر یا مؤنث می‌شود با ادله عقلی قابل اثبات نیست و مستند آن ادله نقلی است. اما همسران بهشتی برای زنان مؤمنه صالحه (همانند حورالعین برای مردان مؤمن صالح) فاقد هرگونه مستند نقلی به‌ویژه فاقد مستند قرآنی است. این مقدمه بیش از آنکه پسینی و برخاسته از آیات قرانی باشد، پیشینی و مبتنی بر پیش فرض فلسفی خاصی است که هرچند مطلوب و قابل دفاع است، اما به‌لحاظ قرآنی یا حداقل در ادبیات موجود اسلامی قابل اثبات نیست و در حد ادعایی بدون دلیل باقی‌می‌ماند.

اما مقدمه ادبی: اطلاق حورالعین بر موجودات بهشتی اعم از زن و مرد به‌عنوان پاداش اخروی مؤمنین و مؤمنات اولاً فاقد دلیل است، چرا که به لحاظ لغوی نه مذکر است و نه بر صفت مشترک زنان و مردان دلالت می‌کند، بلکه دقیقاً از صفات زنانه است. ثانیاً دلیل بر خلاف آن است، چرا که صفات متعددی (از قبیل: کواعب اتراباً، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمثهن انس قبلهم و لا جان، کانهن الیاقوت و المرجان، قاصرات الطرف، فرش مرفوعه،....) همگی صفات زنانه‌اند و به‌هیچ‌وجه قابل انطباق بر مردان نیستند.

توجیه یادشده به تأویل اشبه است. این تأویل اگرچه در مورد زوج اخروی (ازواج مطهره) انسان صالح اعم از زن و مرد قابل پذیرش است، اما یقیناً در مورد حورالعین پذیرفتنی نیست و مشکل را حل نمی‌کند.

پاسخ سوم:

واژه حورالعین دلالت بر جذابیت زنانه به مذاق عرب جاهلی و عصر نزول دارد. بسیار بعید است که قرآن در مقام بیان ابعاد زیبایی (استاندارد) جهانی برای تمام زنان در تمامی اعصار و ازمنه بوده‌باشد. بیان قرآنی در این‌باره به ذائقه شنوندگان عصر خاصی محدوداست. واژه «حورالعین» تنها در آیات مکی به‌کار رفته و هرگز حتی در یک آیه مدنی استعمال نشده‌است. آیات مکی متعلق به دوران محدودیت مخاطبان قرآن در اعراب حجاز است، حال آنکه آیات مدنی

متعلق به دورانی است که شنوندگان پیام قرآن به شدت افزایش یافته‌اند و منحصر به عرب نمی‌شوند، بلکه مخاطبان متنوعی را در برمی‌گیرد. در آیات مدنی به‌جای حورالعین واژه «ازواج مطهره» استعمال شده‌است. ازواج یعنی همسران چه مرد و چه زن. یعنی برای زنان مؤمنه صالحه مردان مطهر و برای مردان مؤمن صالح زنان مطهره‌ای در آخرت درنظر گرفته شده‌است. ضمناً از جمع بودن ازواج در ازواج مطهره بر خلاف برداشت غالب مفسران جواز تعدد زوجات در آخرت به‌دست نمی‌آید، بلکه جمع‌بودن ازواج در مقابل جمع‌بودن مؤمنین است، یعنی برای انسان‌های مؤمن صالح همسران مطهری پیش‌بینی شده‌است (برای هر مؤمن صالحی چه مرد چه زن یک همسر مطهر نه بیشتر) واضح است که «ازواج مطهره» معادل «حورالعین» نیست، به‌ویژه آنکه «ازواج مطهره» می‌توانند همان همسران دنیوی باشند که به بهشت اذن ورود یافته‌اند، نه اینکه لزوماً غیرایشان باشند.(۴)

نقد پاسخ سوم:

این پاسخ که همانند پاسخ قبلی پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است، نخستین پاسخ زنانه به مشکل است و حاوی برخی نکات قابل دفاع است، اما درعین حال در آن مناقشاتی روا است:

اولاً: اگرچه در آیات مدنی واژه مرکب «حورالعین» استعمال نشده و هر سه استعمال آن در آیات مکی است (دخان/۵۴، طور/ ۲۰، واقعه /۲۲) اما چهارمین استعمال آن بدون عین در آیه ۷۲ سوره الرحمن به‌کار رفته «حور مقصورات فی الخیام». سوره الرحمن اگرچه اقوالی دال بر مکی‌بودن آن است، اما قول اصح مدنی‌بودن آن است، چرا که روایات و تعلیلات ضعیفه در برابر روایات ترتیب نزول متفق علیها توان مقاومت ندارند (معرفت، التمهید فی علوم‌القرآن، ج۱ ص۱۵۱) سوره الرحمن نود و هفتمین سوره به ترتیب نزول است. به‌علاوه اگرچه عبارت «ازواج مطهره» در آیات مدنی به‌کار رفته (بقره/ ۲۵، آل عمران/ ۱۵، نساء/ ۵۷)، اما دو آیه زیر مکی است (معرفت، پیشین،ج۱ ص۱۳۶) و حاوی ازواجکم و ازواجهم: «ادخلوا الجنه انتم و ازواجکم تحبرون» (زخرف/ ۷۰)، «هم و ازواجهم فی ظلال علی الارائک متکئون» (یس/ ۵۶) بی‌شک این ازواج نیز مطهرند، اگرچه صفت مطهر در این دو آیه تصریح نشده‌است. لذا نه حور به آیات مکی منحصر است و نه ازواج منحصراً در آیات مدنی به‌کار رفته است.

ثانیاً: بر فرض که حور یا حورالعین تنها در آیات مکی به‌کار رفته باشد و ازواج یا ازواج مطهره نیز تنها در آیات مدنی استعمال شده‌باشند، مشکل حل نمی‌شود،

زیرا اگر آیات مکی حورالعین به آیات مدنی ازواج مطهره نسخ نشده‌باشند و در ظرف اعتبار آیات دسته دوم از اعتبار دلائلی برخوردار باشند، حورالعین خاص است و ازواج مطهره (بنا بر وحدت مقصود) عام خواهدبود و عام به خاص تخصیص خواهد خورد. نه مکی‌بودن دلیل موقت‌بودن مدلول آیه است نه مدنی‌بودن دلیل ثابت‌بودن مدلول حکم. حتی بنابرنظر برخی معاصرین مسئله کاملاً برعکس نظر امینه ودود است: یعنی آیات مکی در مقام بیان پیام کلی و فرا زمانی اسلام هستند و آیات مدنی دال بر آیات زمان‌مند تأسیس حکومت در مدینه (محمود محمد طه، الرساله الثانیه من الاسلام، فصل۲). به هر حال قبول اینکه «حورالعین» بیانگر زنان مورد نظر اعراب عصر نزول است و جذابیت عمومی ندارند پذیرش وجود آیاتی با مدلول موقت و در نهایت منسوخ (اما نسخی متفاوت با نسخ با کتاب و سنت) در قرآن است.

پاسخ چهارم:

این پاسخ متخذ از مبانی عرفانی و فلسفی است. از دیدگاه عارفان « بهشت جسمانی عبارت است از صور ادراکی قائم به نفس خیالی از آن‌چه نفس تمایل دارد و از آن لذت می‌برد که ماده و مظهری جز نفس ندارد و فاعل و موجد قریب آن‌ها جز نفس نیست. تمام آن‌چه در بهشت است از اشجار و انهار و ابنیه و غرفات حیاتی ذاتی دارند، حیاتی که با حیات نفس که آن‌را ادراک و ایجاد می‌کند یکی است، ادراک این صور عیناً ایجاد آن‌هاست، چرا که ادراک و فعل در آنجا یکی است. در بهشت فعل مؤمن عین فعل حق‌تعالی است و مشیت او نیز عیناً همان مشیت خداوند است. چرا که چنین کسی به مقام رضا و عبودیت رسیده‌است یعنی جز آن‌چه خدا می‌خواهد نمی‌خواهد...» (ابن عربی، الفتوحات، باب ۳۸۱)

از دیدگاه حکیمان: «در اشاره به حورعین: چون دیده بصیرت مرد موقن به کحل توفیق گشاده‌شود و ابراهیم‌وار بر مطالعه ملکوت هر دو کُون قادر شود «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و یکون من الموقنین» واردان حضرت عزت را که از پرده غیب ظهورمی‌کنند و در یک ذره از ذرات کائنات خویشتن را به‌واسطه نور تجلی جلوه می‌دهند، مشاهده می‌کند و لامحاله چنان‌که گفته آمد هریکی به نیکوترین صورتی از صور مخلوقات ممثل شوند، مانند آن‌چه در قصه مریم آمده‌است که «فتمثل لها بشراً سویا» و چون تمتع از آن مشاهده جز به فیضان اثری از عالم وحدت که مقتضی ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر به وجهی که مفضی به اتحاد بود، صورت نبندد، پس با هر یکی از آن صور که به

منزله یکی از آن حوران بهشت باشد از این ازدواج حاصل گردد و «زوجنا هم بحور عین» و به آن سبب که چهره این پردگیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است، «حور مقصورات فی الخیام» باشند، و به حکم آن‌که نامحرمان عالم، عالم تکثر را چه آن قوم که به‌ظاهر عالم ملک بازمانده‌اند و چه آن قوم که به باطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان ناممکن است «لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان» باشند و به سبب آنکه معاودت آن حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب بازیافته شود بکارت و غرابت آن لذات هر نوبت متجدد شود.» (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ص ۷۰ـ۶۹)

و بالاخره از دیدگاه حکیمان متعالیه: «حورالعین یعنی ذوات نفسانیه نوریه تحت مراقبت عقلی، چرا که نسبت نفس به عقل که با افاضه و تشویق آنرا کامل می‌کند، نسبت حوا به آدم است... پاداش‌هایی ازقبیل: قصور و ولدان و شراب و فواکه و حورالعین جزای اعمال است نه جزای علوم و معارف، زیرا علوم و معارف غایتی جز خودشان ندارند، یعنی اتصال به ملاء اعلی و مجاورت حق و مطالعه ملکوت و دوام نظر به‌وجه کریم» (صدرالمتألهین، تفسیرالقرآن‌الکریم، ج۷ ص ۳۹ و ۴۴)

«ما دو بهشت داریم: بهشت محسوس و بهشت معقول. بهشت محسوس برای اصحاب یمین است و بهشت معقول برای مقربین یعنی علیون. مراد از بهشت محسوس عالم صوری حسی مشتمل بر صور حسیه مجرد از ماده است» (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۹ ص ۳۲۱) «بهشتیان آن‌چه می‌طلبند برایشان فراهم است. آنان بر چند مرتبه اند: برخی متنعم به تسبیح و تقدیس و تکبیر خداوند، و برخی دیگر از نعم محسوس بهره‌مندند، ازقبیل: انواع مأکولات و مشروبات و نکاح حورالعین و استخدام غلمان، درآنجا هرکسی به میزان همتش لذت می‌برد.» (پیشین،ص ۳۲۰ـ۳۱۹) «نشئه آخرت نشئه متوسط بین مجردات عقلیه و جسمانیات مادی است. صور محسوس آن عالم در این عالم خیال محسوب‌می‌شود.» (پیشین ص۳۳۵) «بهشت اعمال و نعمت‌هایش از محسوسات است اما طبیعی مادی نیست، بلکه صورش صور ادراکی است که وجود عینی‌اش عین محسوسیت آن است. نشئه بهشت نشئه نفوس است.» (پیشین ص۳۸۲). این دیدگاه عرفانی فلسفی را می‌توان در نکات زیر به زبان ساده تلخیص کرد:

۱ـ انسان صالح در بهشت اخروی به قدرتی دست می‌یابد که آن‌چه می‌خواهد، می‌آفریند.

۲ـ این آفرینش توسط قوه خیال نفس انسانی صورت می‌گیرد.

۳ـ صالحان بر دو مرتبه‌اند: صالحان مقرب جز معنویات و روحانیات درخواستی ندارند. اصحاب یمین محسوساتی از قبیل مأکولات و مشروبات و منکوحات طلب می‌کنند.

۴ـ حورالعین مطلوب اصحاب یمین است نه صالحان مقرب.

۵ـ خواسته‌های جسمانی اگرچه محسوس است، اما مادی نیست، نوعی تمثل است، ساخته قوه خیال. براین اساس که خواهش نفسانی توسط قوه خیال ایجاد می‌شود، بی‌شک فرقی بین زن و مرد نیست، هردو بر مشتهیات نفس خود توانایند. اگرچه مقربین جز مقام قرب حق نطلبند، اصحاب یمین که به آن مقام اعلی واصل نشده‌اند به خواهش‌های جسمانی دلخوشند و هریک جنس مخالف طلب می‌کند، مردان حورالعین را و زنان جفت بهشتی را، و هر دو نیز از خیال خود لذت تام می‌برند، این مخلوق خیالی اگرچه محسوس است اما مادی نیست، صورت مثالی دارد همانند تمثل جبرئیل برای مریم.

نقد پاسخ چهارم:

در ذیل پاسخ چهارم این نکات قابل ذکر است:

اولاً: بنابر مبانی عرفانی فلسفی یادشده هرگونه تبعیض جنسی در آخرت ازمیان برمی‌خیزد و عدالت به‌معنای تساوی مطلق حکمفرما می‌شود. از این حیث این پاسخ، پاسخی موفق است. اگرچه بیان عارفان و حکیمان بیانی مردانه است، اما این اشکال صوری به‌سادگی قابل رفع است.

ثانیاً: ذکر حورالعین در ظاهر قرآن از این‌روست که از یک‌سو غالب مخاطبان در تمامی ازمنه درنهایت غایتی جز اصحاب یمین ندارند و مقربون همواره در اقلیت محض‌اند، و از سوی دیگر در این مخاطبان غالب در عصر نزول دغدغه‌های مردانه مسلط‌بوده و مطالبات زنان هرگز صراحتاً مطرح‌نبوده و همواره به تبع مطالبات مرد مطرح می‌شده‌است و کتاب نیز به لسان قوم نازل شده‌است، اما این به آن معنی نیست که زنان از نعمت مشابهی برخوردار نباشند، این نعمت به شکل جزئی تصریح نشده‌است. البته واضح است که این پاسخ باطنی مشکل ظاهر قرآن را مرتفع نمی‌سازد و متکلمان و فقیهان آن‌را نوعی تأویل و عدول از ظاهر و تمسک به قوه خیال را خروج از ضوابط معاد جسمانی می‌شمارند. تحلیل انتقادی این مناقشه مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

تأملی دیگر

فارغ از چهار پاسخ فوق در علّت نپرداختن کتاب الهی به نعمت‌های زنانه در بهشت چه بسا نکات زیر ذکرشود:

اوّل: حجب و حیای زنانه باعث عدم تذکر این موارد است. زنان خوش ندارند این‌گونه امور بر زبان رانده‌شود.

دوم: در عصر نزول و قرن‌ها پس از آن، در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، مردسالاری حاکم بوده و مطالبات زنان هرگز استقلالاً و منفرداً مطرح نبوده، و همواره به تبع و در ظّل و سایه مرد مطرح می‌شده‌است. در چنین شرایطی طبیعی بوده که از امیال و مطالبات مردان در آخرت بحث شود و امیال و مطالبات زنان به غفلت وانهاده‌شود. بحث از حقوق زن و جایگاه و مطالبات وی از مباحث جدید است و در فرهنگ عصر نزول نباید انتظار چنین مباحثی را داشت. مطرح‌کردن چنین انتظاراتی غفلت از جغرافیای سخن است.

اما تعلیل اول پذیرفتنی نیست. به تصریح قرآن «لا یستحی من الحَق» (احزاب ۵۴) خداوند از گفتن حق شرم نمی‌کند. نگاهی به جزئیات مباحث قرآن نشان‌می‌دهد، خداوند در بسیاری از امور از تفاصیلی سخن‌گفته که چه‌بسا سخن متعارف روا ندارد. اگر لذات جنسی صالحان بهشتی حق است، در پرده قابل اشاره است چه برای مردان چه برای زنان، و اگر برای مردان ذکر شده، امکان ذکرش ـ با همان ادب قرآنی ـ برای زنان نیز می‌رفت. لذا این توجیه پذیرفتنی نیست.

تعلیل دوم در بدو نظر پذیرفتنی است، اما این توجیه لوازمی دارد از جمله پذیرش زمان‌مندبودن حداقل برخی آیات قرآن و پاسخگونبودن این دسته از آیات در شرایط دیگر زمانی. نپرداختن به تفصیل مطالبات زنان در آخرت همانند مردان در عصر نزول بلااشکال بوده‌است، اما این امر امروز مشکل‌زا است. جذّابیت بیانات قرآنی دربارهٔ بهشت برای مردان به مراتب بیش از زنان است. اگر رضوان و جوار قرب و نعم روحانی به‌مراتب مهمتر از نعم پیش‌پاافتادهٔ مادی و لذائذ جسمانی و جنسی است، در این ناحیه تفاوتی بین زنان و مردان نیست. آنان‌که در حوزهٔ معارف و اعتقادات که حوزهٔ تعقل است متعبّدانه پیش‌می‌روند مشکلی ندارند، اما آنان‌که دعوت قرآنی تعقّل را اجابت می‌کنند و با نعمت عقل خداداد به خود اجازهٔ پرسش‌گری و تأمل می‌دهند برایشان این پرسش ساده بروز می‌کند: چرا کتاب خدا به مذاق انسان دیروز تنها از مطالبات جزئی مردان در آخرت سخن‌رانده و مطالبات انسان امروز را در همپایگی زن و مرد در تفصیل جزئیات آخرت مورد عنایت قرار نداده‌است. اینکه گفته شود حکمت ارادهٔ الهی بر ما مخفی است، انسان

پرسش‌گر را قانع نمی‌کند. معنای این سخن جاری نبودن ادعای متکلّمانه اعجاز خالد حداقل در این بخش از آیات است. تحلیل انتقادی این مدّعا مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

آن‌چه رافع مشکل در واقعیت امر است، قاعدهٔ کلی و عمومی قرآنی است که قبل از این به‌تفصیل به آن اشاره شد «ما تشتهی الانفس، مایشاؤون، مایدّعون» مطلق است و اختصاصی به مردان ندارد و یقیناً زنان را نیز شامل می‌شود، و زنان راه‌یافته به بهشت از تمام نعمت‌های الهی از جمله نعمت نیکوترین همسر برخوردارند و از این زاویه مردان و زنان از حقوقی همانند برخوردارند. هرچند منصفانه باید پذیرفت که در ناحیه ذکر تفاصیل تنها به‌جانب مطالبات مردان پرداخته‌شده و از مطالبات زنان در بهشت کمترین سخنی به‌میان نیامده‌است. به‌عبارت دیگر تساوی در قاعده کلی و تفاوت در بیان جزئیات و تفاصیل، بیان نعم مردانه و سکوت در ناحیه نعم زنانه.

نتیجه

زنان در آخرت در تمام موارد از حقوقی مساوی و مشابه با مردان برخوردارند. از جمله در شرایط رستگاری، محاسبهٔ اعمال، برخورداری از عذاب و غضب و جهنّم، وصول به بهشت، روزی بی‌حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، مغفرت و اجر الهی، ازبین‌رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت، و بالاخره فراهم‌بودن هرآن‌چه دل بخواهد در بهشت. در این موارد تساوی کامل جنسی برقرار است و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

تنها در یک مورد علی‌رغم تساوی کامل زن و مرد در قاعدهٔ کلی «فراهم بودن هرآن‌چه دل بخواهد در بهشت»، در جزئیات و تفاصیل آن، تنها نعمت‌های مردانه مطرح‌شده و از نعمت‌های اختصاصی زنانه در آخرت سخنی به‌میان نیامده‌است.

یادداشتها

۱. آراء لوگزنبرگ و افرام سوری از مقاله ذیل گزارش شده‌است: کریمی‌نیا، مرتضی؛ مسألهٔ تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن، نقد و معرفی کتاب کریستف لوگزنبرگ، قرائت آرای سریان قرآن: جستاری در ایضاح زبان قرآن، برلین، ۲۰۰۰؛ مجلهٔ نشردانش، سال بیستم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۸۲. مشخصات دوکتاب موردبحث به‌شرح ذیل است:

Luxenberg, Christoph (PS), Die Syro. Aramaische lesart des Koran.

Eicn Beitrag zur Entschlusslung der Koransprache, Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

Brock, Sebastian (Translation and Commentary), St. Ephrem, Hymns on Paradise, Crestwood , N. Y. , U. S. A. : St. Vladimir Smninary Press, 1998

2. J.D.McAuliffe(ed.), Encyclopedia of Qur'an, Leiden, Brill,2002, Vol.2 , P.456.

۳. نقدی بر کتاب قرائت آرای سریانی قرآن، نوشته فرانسوا دوبلوا، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، مجلهٔ ترجمان وحی، سال هفتم، شمارهٔ ۲، اسفند ۱۳۸۲. مشخصات مقاله:

Francois de Blois, Book Reviews: (Die syro_ aramaische lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschusselung der koransprache. By Christoph Luxenberg .Berlin, Das Arabische Buch, 2000), Journal of Quranic Studies, Vol. 5, No.1 .2003, 92_97.

4. Amina Wadud_Muhsin, Quran and woman, kula lumpur, 1994, penerbit fajar Bakti sdn .Bhd.

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

۱۲. مسأله برده‌داری در اسلام معاصر
۱۳. حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر
۱۴. تأمین اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی

نوشتار دوازدهم

مسألهٔ برده‌داری در اسلام معاصر[1]

ضرورت بحث: نهضت الغای برده‌داری از اواسط قرن نوزدهم میلادی آغاز شد و برده ـ به معنای سنتی ـ را در جهان ریشه‌کن کرد تا آنجا که امروز در افکار عمومی و عرف عقلا برده‌داری امری مذموم، قبیح، ظالمانه و غیرعقلایی محسوب‌شده، نفی برده‌داری (به همهٔ معانی آن اعم از سنتی و جدید) از ضوابط حتمی حقوق بشر شناخته می‌شود. به‌یک‌معنی، دیگر برده‌ای وجود ندارد تا فارغ از زاویهٔ تاریخی لازم‌باشد دربارهٔ احکام آن بحث شود. اما به سه‌دلیل «مسألهٔ برده‌داری در اسلام معاصر» نیازمند بحث و مطالعه است:

اول: در آیات متعددی از قرآن‌کریم به عبید و اماء (غلام و کنیز) اشاره شده‌است. در سنت پیامبر(ص) و سیرهٔ ائمه(ع) نیز مباحث مرتبط با مملوکان کم نیست. می‌پرسند دینی با ادعای خاتمیت و ارائهٔ اسوه‌های دائمی و کتابی با داعیهٔ جاودانگی چگونه از یک امر قبیح و غیرعادلانه (حداقل مطابق عرف معاصر) مانند برده‌داری دفاع می‌کند؟ بالاخره با این آیات و روایات چه باید کرد؟

دوم: برخی از علمای مسلمان معاصر اعم از فیلسوف، فقیه، مفسر و محدث به صراحت از برده‌داری مذکور در متون اسلامی دفاع می‌کنند و آن‌را اجماعی مطابق

---

۱. قرائت شده در دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر(مبانی نظری حقوق بشر)، دانشگاه مفید، قم، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲(مجموعه *مقالات همایش*،۱۳۸۴، صفحه۵۰۲-۴۷۷)؛ ماهنامه *آفتاب*، سال سوم، شمارهٔ ۲۵، اردیبهشت ۸۲، صص ۸۹-۸۰

حکم عقل معرفی می‌نمایند. به‌عنوان نمونه: «در اسلام چاره‌ها و تدبیرها اندیشیده‌شده تا نظام بردگی برچیده شود، ولی این به آن‌معنا نیست که بردگی مطلقاً در اسلام محکوم است. اگر در جنگ مشروع مسلمان‌ها بر کفار مسلط بشوند و آن‌ها را اسیر بگیرند، اسیر کافر دردست مسلمانان پیروز، حکم برده را دارد و احکام بردگی بر او ثابت است. امروز هم اگر چنین جنگی اتفاق بیفتد، حکم همین است. این‌گونه نیست که بردگی به‌طور کلی برچیده شده‌باشد و لازم باشد که کتاب عتق شسته شود. البته بردگی آن روز براساس تبعیض نژادی بود. سیاهان و مردم ضعیف را به دام می‌انداختند و می‌فروختند. اما اگر امر دائر شود بین اینکه دشمن شکست‌خورده را بکشند یا اسیرش‌کنند، کدام انسانی‌تر است؟ دشمنی که اسیرشده اگر او را آزاد بگذارند باز همان فتنه را به‌پا خواهندکرد. (اما) اگر وی را بکشند ادامهٔ حیات و بازگشت به‌رویش بسته می‌شود، ولی اگر برده‌باشد ممکن است تدریجاً در دارالاسلام تربیت‌شود و به‌صورت انسان شایسته‌ای درآید. به‌هرحال مسألهٔ بردگی فی‌الجمله در اسلام پذیرفته شده‌است و ما از آن دفاع می‌کنیم.» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲) این دیدگاه در تعارض کامل با ضوابط حقوق بشر است. تحلیل انتقادی این آرا بحث دیروز نیست، بحث روز است.

سوم: اکثر کشورهای مسلمان ـ از جمله ایران ـ کلیهٔ میثاق‌ها، کنوانسیون‌ها و مقاوله‌نامه‌های بین‌المللی الغای برده‌داری را پذیرفته‌اند و متعهد شده‌اند که تمام مظاهر برده‌داری را ریشه‌کن کنند. چاره‌اندیشی دربارهٔ تعالیم دینی دربارهٔ برده‌داری و پاسخ به عالمان مدافع برده‌داری از لوازم تحکیم مبانی حقوق بشر در جوامع اسلامی است.

دوران کلی‌گویی و ادعاهای گزاف دربارهٔ سازگاری دین با حقوق بشر به‌سر آمده‌است. امروز چاره‌ای جز این نداریم که تن به مطالعات موشکافانهٔ پسینی موردی احکام دینی با مواد حقوق بشر دهیم و به‌طور شفاف و روشن موضع دین‌داران را در قبال این‌گونه مسائل مدرن مشخص کنیم. مطمئن باشیم دورزدن مسائل، سکوت، توقف و دفع‌الوقت حلال مشکل نیست.

فارغ از فواید ذاتی و بالاصالهٔ بحث از برده‌داری در اسلام معاصر، این مطالعه یک فایدهٔ جنبی و بالعرض نیز دارد. این مطالعهٔ موردی میزان خوبی برای ارزیابی توانمندی اندیشهٔ اسلامی معاصر به‌ویژه فقه اسلامی است. پاسخ‌های این مسأله به این مسأله منحصر نمی‌شود و به دیگر مسائل چالش‌برانگیز اسلامی معاصر سرایت می‌کند. ارزش این فایدهٔ جنبی کمتر از آن فواید اصلی نیست. ناکامی حتی در همین یک مسأله برای کل اندیشهٔ اسلامی مشکل‌ساز و مخاطره‌آمیز است.

در این مجال در مقام بحث «بردگی در اسلام» نیستیم. در ظرف زمانی که برخی از اقسام بردگی رایج و مورد پذیرش سیرهٔ عقلا بوده توجیه آن چندان دشوار نیست. بحث ما دربارهٔ معضل برده‌داری در اسلام معاصر است، یعنی دقیقاً در سدهٔ اخیر (قرن چهاردهم هجری شمسی، از ربع دوم قرن چهاردهم هجری قمری و از اوایل قرن بیستم میلادی) در عصری که عرف عقلا مطلق برده‌داری را غیرعادلانه و ضدبشری می‌داند.

از سوی دیگر، مفهوم برده و شخص تحت انقیاد وسیع‌تر از گذشته است. در حقوق کار، حقوق کودکان و حقوق زنان بسیاری مصادیق از موارد ملحق به بردگی به‌حساب می‌آید. بسیاری از عناوین ملحق به بردگی نو تا یک قرن قبل مشمول این حکم نبودند. موضوع بحث این مقاله بحث از آن چیزی است که اندیشهٔ اسلامی به آن عبد و امه یا مملوک اطلاق می‌کند، نه همهٔ آن‌چه در عرف حقوقی امروز بردگی محسوب می‌شود. تا تکلیف بردگی سنتی (که به بردگی مصطلح در متون اسلامی بسیار نزدیک است) مشخص نشود نمی‌توان از بردگی نو بحث مستوفی (حداقل در گسترهٔ اندیشهٔ اسلامی) ارائه کرد.

با وجود قرابت فراوان دیدگاه مذاهب مختلف اسلامی در امهات بحث بردگی به چنددلیل بحث را بر دیدگاه اسلام شیعی متمرکز کرده‌ایم: یکی به‌جهت تعمیق بیشتر، دیگر اینکه از دیدگاه اهل سنت تک‌نگاری‌هایی در این زمینه منتشر شده(۱)، اما دیدگاه شیعه به‌طور مستقل کمتر مورد مطالعه قرارگرفته، سوم اینکه تحلیل انتقادی دیدگاه مدافع برده‌داری در عصر ما و جامعهٔ ما از مسائل مبتلابه به‌حساب می‌آید.

این مقاله از سه بخش تشکیل شده‌است. بخش اول گزارشگر احکام بردگی در اسلام معاصر است، یعنی توصیف دیدگاه مدافعان برده‌داری. بخش دوم به مقایسهٔ این احکام با اسناد حقوق بشر اختصاص دارد و بالاخره در آخرین بخش به تحلیل انتقادی دو دیدگاه کاملاً متعارض در زمینهٔ برده‌داری در اسلام معاصر خواهیم‌پرداخت.

با توجه به قلت شدید مطالعات موردی در این زمینه، امیدوارم این قدم کوتاه در طریق حل مشکل به‌کارآید و از انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران بی‌بهره نماند.

بخش اول: احکام بردگی

واژه‌های رق، رقبه، مملوک، مملوکه، مولی، عبد و امه در عربی با کلمات برده،

بنده، غلام و کنیز در فارسی مترادفند و با واژه‌های حر، حره عربی و آزاد فارسی در تضاد هستند. مراد از برده، انسانی است که ملک انسان دیگر محسوب می‌شود و اختیارات ناشی از حق مالکیت کلاً یا جزئاً دربارهٔ او اعمال می‌شود.

اصل در مسأله، حریت یا عدم مملوکیت است. پس حریت و آزادی مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد. آن‌چه نیازمند دلیل و اثبات است، رقیت و بردگی است. (مفتاح الکرامه ۶ / ۱۱۷، جواهرالکلام ۲۴ / ۱۳۶، تسهیل المسالک ۷). همهٔ آدمیان آزادند، مگر خلاف آن اثبات شود.

انسان‌ها به انحاء مختلف تقسیم می‌شوند. جنسیت، مذهب، سن رشد، جنگ و علم از ضوابط این تقسیم‌ها هستند. ششمین تقسیم آدمیان، تقسیم به آزاد و برده است. انسان‌ها یا حر و حره‌اند یا عبد و امه. این تقسیم همانند دیگر تقسیمات حکایت از اختلاف در حقوق و تکالیف شرعی دارد.

بسیاری از علمای معاصر در آثار خود دربارهٔ احکام بردگی سکوت کرده‌اند، اما در لابلای آثار همین‌ها نکات متعددی در زمینهٔ بردگی قابل استخراج است. برخی نیز به صراحت در این‌باره سخن گفته‌اند. ما مجموعهٔ احکام بردگی را از آرای صریح علمای معاصر استخراج کرده در ضمن سه فصل گزارش می‌کنیم: اسباب بردگی، حقوق و احکام بردگان و بالاخره اسباب رفع بردگی.

فصل اول: اسباب بردگی

بنابرقاعدهٔ اصالت حریت، رقیت سبب معتبر شرعی می‌خواهد. در مجموع هفت سبب شرعی برای بردگی ارائه‌شده که با تحقق هر یک از آن‌ها فرد مملوک غیر شده، حقوق انسان حر از او ساقط و تکالیف برده بر او بار می‌شود.

سبب اول: اسارت در جنگ

تمام کسانی که در جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان به‌دست مسلمین اسیر می‌شوند، شرعاً برده و مملوک محسوب می‌شوند. مردانی که پس از پایان جنگ به اسارت مسلمانان درمی‌آیند مشمول یکی از سه حکم می‌شوند: آزادی بلاعوض، آزادی درعوض دریافت فدیه یا در قبال مبادله با اسرای مسلمان و استرقاق. حاکم اسلامی در این‌باره تصمیم می‌گیرد و درصورت اختیار استرقاق یا دریافت عوض مالی، مورد از مصادیق غنیمت محسوب می‌شود.

زنان و کودکان سرزمین فتح‌شده، غنیمت جنگی بوده به‌مجرد استیلای فاتحان مسلمان بر آنان مملوک و برده به حساب می‌آیند. از کلیهٔ غنایم منقول (اعم از

اشیاء و افراد) ابتدا قطایع‌الملوک و صفایای اموال و آن‌چه را ولی‌امر به‌مقتضای ولایت مطلقه‌اش صلاح بداند جداکرده به‌عنوان فیء به امام تعلق می‌گیرد، پس از برداشتن خمس آن‌ها، باقی‌مانده بین مجاهدان یعنی سربازان حاضر در جنگ تقسیم می‌شود. به‌نحوی که هر سرباز، مالک سهمی از غنایم از جمله غلامان و کنیزان می‌شود. شرط اصلی بردگان در این مورد کفر اصلی اسیر است اعم از کافر حربی و اهل کتاب مادامی که معاهد، مستأمن یا وفادار به ذمه نباشند. بنابراین مسلمان از این طریق مملوک نمی‌شود. اما اگر اسیر پس از اسارت مسلمان شد، این تغییر دین باعث الغای بردگی و رفع استرقاق نمی‌شود و کماکان برده باقی می‌ماند. (منهاج الصالحین ۱ / ۳۷۳، ۳۷۹ و ۳۸۰؛ جواهر ۲۱ / ۱۲۸ ـ ۱۲۰)

حکم بردگی تنها منحصر به حاضران در میدان جنگ یا نظامیان نیست، بلکه کلیه ساکنان دارالحرب اعم از نظامی و غیرنظامی، زن و مرد، کودک و کهنسال که تحت استیلای مسلمین قرارگرفته‌اند مشمول حکم فوق هستند.

اسارت منجر به بردگی نتیجهٔ مطلق جنگ‌های مسلمانان با غیرمسلمین است و منحصر در جهاد ابتدایی یا جهاد دفاعی نیست. حتی مشروط به حضور پیامبر(ص) یا امام(ع) یا اذن ایشان هم نیست. تنها در زمان حضور اگر بدون اذن ایشان جهاد انجام شده‌باشد و استیذان هم میسر بوده‌باشد، غنایم حاصله متعلق به امام خواهدبود. به‌هرحال در زمان غیبت بنابر احتیاط، تصرف در غنایم کلیهٔ جنگ‌های مسلمین با غیرمسلمین حتی اگر به‌قصد کشورگشایی و تحصیل غنیمت درگرفته‌باشد، پس از اخراج خمس مجاز و مشروع است. (العروه الوثقی ۲ / ۳۶۷؛ تحریر الوسیله ۱ / ۳۵۲؛ مستند العروه الوثقی، کتاب الخمس ۲۲)(۲)

جنگ مهمترین سبب بردگی بوده‌است و اکثر بردگان از این‌طریق تحصیل شده‌اند. در این زمینه نکات ذیل قابل توجه است:

اول: بردگی از طریق جنگ منحصر به نظامیان و حاضران در میدان جنگ نیست و تمام ساکنان دارالحرب را که تحت استیلای مسلمین قرارگرفته‌است دربرمی‌گیرد.

دوم: حدود چهارپنجم بردگان از طریق جنگ، ملک خصوصی سربازان می‌شوند و بیش از یک‌پنجم آن‌ها در اختیار شخص حاکم و منصب امامت قرار می‌گیرند. به‌عبارت دیگر اکثر بردگان مملوک اشخاص می‌شوند نه مملوک دولت و حکومت.

سوم: اسرای جنگی مذکر با اختیار ولی‌امر مملوک می‌شوند و پس از پایان جنگ هیچ‌یک از آحاد دشمن به‌عنوان اسیر باقی نمی‌ماند.

چهارم: بردگی منحصر به جهاد و جنگ مشروع نیست. غنایم جنگ‌هایی که خارج از ضوابط شرعی انجام‌گرفته، ازجمله مردان، زنان و کودکان به اسارت گرفته شده، پس از پرداخت خمس، به‌ویژه در عصر غیبت تفاوتی با غنایم جهاد و جنگ مشروع ندارد.

برخلاف نظر برخی از علمای بزرگ معاصر (المیزان ۶ / ۳۴۵) جنگ تنها طریق مشروع بردگی در اسلام نیست. طرق دیگری نیز برای بردگی در متون شرعی به‌چشم می‌خورد.

سبب دوم: استرقاق از طریق تغلب

اگر افرادی از دارالحرب ـ اعم از ساکن دارالحرب یا خارج از آن ـ از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت، اسارت و زور از جانب غیرنظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و درمجموع بدون جنگ ربوده‌شوند و به دارالاسلام آورده شوند، در حکم غنیمت محسوب می‌شوند و پس از پرداخت خمس آنان، ملک رباینده محسوب‌شده، تصرف در آن‌ها جایز و خریدوفروش آن‌ها مباح است. حتی اگر اخذ این افراد توسط غیرمسلمانان صورت بگیرد، خرید مسلمانان از ربایندگان کافر حتی با علم به اینکه مأخوذ از طریق زور و سرقت و خارج از جنگ به‌تملک کافر درآمده، مجاز است. (شرایع‌الاسلام(۳) ۲ / ۵۹، جواهر الکلام(۴) ۲۴ / ۲۲۹، العروه الوثقی(۵) ۲ / ۳۶۸، مهناج‌الصالحین(۶) ۲ / ۶۶)

جواز استرقاق ازطریق غیرجنگ مدلول روایات متعدداست(مهناج الصالحین(۷) ۱ / ۳۷۴) شرط استرقاق در این طریق همانند طریق اول، مسلمان‌نبودن فرد ربوده شده در اول بردگی است. نکتهٔ قابل‌توجه در این طریق اینکه اگرچه به‌کارگرفتن روش‌هایی ازقبیل: سرقت و خدعه خلاف شرع، ممنوع و حرام است، اما حرمت این احکام در محدودهٔ اموال قابل احترام است، نه مطلقاً، لذا چون کافر حربی فاقد احترام شرعی است، استنقاذ آن به‌هروجهی صحیح و مجاز است و به‌لحاظ شرعی سرقت حرام، خدعه حرام، خیانت حرام و... بر آن صدق نمی‌کند، بلکه انتقال آنان به دارالاسلام چه‌بسا باعث استبصار و هدایت آنان شود. واضح است که بردگی از طریق تغلب و زور بیشتر نصیب زنان و کودکان می‌شود.

سبب سوم: استرقاق از طریق خریدن از اولیاء

اگر کفار حربی به‌هردلیلی حاضر به فروش اعضای خانوادهٔ خود ازقبیل: زن، خواهر، دختر یا کودک خود هستند، خرید آنان جایز است و بعد از خرید، آنان

کنیز خریدار محسوب می‌شوند. چرا که کفار حربی فیء مسلمانان هستند و استنقاذ آنان به‌هروجهی جایز است. در حقیقت مالکیت از استیلای مسلمان بر کافر حاصل‌شده نه از بیع، زیرا واضح است که چنین بیعی فاسد است. به‌همین‌گونه براساس اجماع و اخبار ابتیاع افرادی که گمراهان از کفار حربی به اسارت می‌گیرند جایز است و آثار ابتیاع صحیح بر آن مترتب می‌شود. اگرچه مملوکان طریق دوم و سوم یا به امام(ع) تعلق دارند یا حداقل در آن‌ها حق خمس است، اما در زمان غیبت ائمه(ع) استثنائاً به شیعیان خود رخصت تصرف در کنیزان را داده‌اند. (جواهرالکلام(۸) ۳۰ / ۲۸۷)

سبب چهارم: سرایت رقیت از طریق والدین به فرزندان

اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمام فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند، مملوک و برده خواهند بود. بنابراین رقیت و بردگی از طریق والدین به فرزندانشان سرایت می‌کند. اسلام‌آوردن والدین در زمان رقیت مانع از سرایت رقیت به فرزندان نیست. فرزندان بردگان نماء ملک هستند و به مالک برده تعلق می‌گیرند. (جواهرالکلام ۲۴ / ۱۳۶، منهاج الصالحین ۲ / ۶۶ و ۳۱۳) البته اگر یکی از والدین حر باشد، فرزند او نیز حر خواهدبود. بنابراین چنین نیست که همهٔ انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند، بلکه برخی از مادر برده متولد می‌شوند (بردهٔ مادرزاد).

سبب پنجم: رقیت از طریق اقرار

اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد، از او پذیرفته می‌شود. به‌شرطی که مشهور به حریت نبوده نسب او نیز شرعاً معلوم نباشد. (جواهر الکلام ۲۴ / ۱۵۰، منهاج الصالحین ۳ / ۶۷ و ۳۱۳). در این‌مورد تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان از یک‌سو و مرد و زن از سوی دیگر نیست. حتی مهم نیست انگیزهٔ فرد از اقرار به رقیت و بردگی فقر است یا غیر آن.

سبب ششم: رقیت لقیط دارالکفر

اگر در دارالکفر کودک بی‌سرپرستی یافت‌شد که تولدش از مسلمان یا ذمی ممکن نباشد، استرقاق او جایز است (منهاج الصالحین ۱۳۶/۲) البته اگر حفظ چنین کودکی متوقف بر به‌عهده‌گرفتن سرپرستی وی است، چنین امری واجب کفایی خواهدبود.

سبب هفتم: خرید از بازار غیرمسلمین

اگر فردی مطلقاً به هر طریقی از طرق ولو غیر از طرق شش‌گانهٔ پیش‌گفته برده شده‌باشد و در بازار غیرمسلمین در معرض فروش گذاشته شده‌باشد، خرید او توسط مسلمان مشروع و جایز است و سئوال از طریق بردگی او لازم نیست، حتی اگر خریدار علم داشته‌باشد که فرد از طریق غیرجنگ و با زور یا سرقت یا فروش از طرف شوهر یا پدر یا برادر به ملکیت درآمده، خرید او جایز و تصرف در آن مشروع است. در مجموع در خرید برده از سوق غیرالمسلمین استفسار و احراز مشروعیت سبب رقیت لازم نیست و با یقین به اینکه سبب از اسباب شرعیه نبوده بازخرید و تصرف در مملوک مجاز است. حتی اگر مملوک مسلمان باشد و شرعاً نتواند بر آزادی خود بیّنه اقامه کند، مشمول جواز فوق می‌شود. با این سبب بردگان تمام جهان به‌هر طریقی مملوک و رق شده‌باشند توسط مسلمانان جایزالتصرف و مشروع‌الملکیه خواهندبود. این سبب اگرچه مانند اسباب شش‌گانهٔ پیشین احداث رقیت نمی‌کند، اما جواز انتقال بردگان به سوق‌المسلمین و دارالاسلام از آن به‌دست آید که در حکم احداث رقیت شرعی است.

دربارهٔ اسباب سبعهٔ بردگی نکات زیر یادکردنی است:

اول: تمامی این اسباب در دیگر جوامع و فرهنگ‌ها و ادیان سابقه‌داشته و اسلام مؤسس و مبتکر هیچ‌یک از طرق یادشده نبوده‌است.(۹) لذا احکام بردگی از احکام تأسیسی اسلام محسوب نمی‌شود، بلکه همگی از احکام امضایی شرع به‌حساب می‌آیند.

دوم: هیچ‌یک از اسباب فوق اختصاصی به یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی نداشته، بلکه برخی مذاهب اسلامی که در طی قرون متمادی زمام حکومت را نیز به‌دست داشته‌اند در زمینهٔ اسباب بردگی موسع‌تر از تشیع عمل‌کرده و نظر داده‌اند. (به‌عنوان نمونه ماوردی ۱۴۱ ـ ۱۲۶ و ابن قدامه ۱۰ / ۵۲۲)

سوم: مستند شرعی تمامی طرق هفت‌گانه، سنت و روایات منقول از پیامبر(ص) یا ائمه(ع) و اجماع فقهاست و هیچ‌یک از اسباب بردگی مستند قرآنی ندارد. یعنی قرآن نفیاً و اثباتاً دربارهٔ اسباب بردگی سخن‌نگفته اگرچه دربارهٔ اسارت جنگی از یک‌سو و ازسوی دیگر حقوق و احکام بردگان و به‌ویژه اسباب آزادی آنان فراوان سخن‌گفته و واضح است که بین اسارت جنگی و بردگی تفاوت است.

چهارم: اسباب بردگی بدون پشتوانهٔ قدرت مسلمانان امکان تحقق ندارند. یعنی در زمانی که مسلمین در معادلات سیاسی بین‌المللی، ابرقدرت یا قدرت محسوب

نمی‌شوند، به میزان ضعفشان امکان دست‌یازیدن به این اسباب تقلیل می‌یابد یا اصلاً واقع نمی‌شود. در چنین شرایطی آن‌چه در عمل اتفاق می‌افتد معادلهٔ مقابله به‌مثل است. اقدام به برده‌کردن غیرمسلمانان، برده‌شدن مسلمانان را درپی دارد.

فصل دوم: حقوق و احکام بردگان

مراد از حقوق بردگان تکالیفی است که مولی و مالک برده نسبت به‌وی دارد و مقصود از احکام بردگان تکالیفی است که بردگان در قبال صاحب خود موظف به انجام هستند.

اول: حقوق بردگان

یک ـ نفقهٔ برده به‌عهدهٔ مالک اوست. بنابراین مخارج غذا، لباس و مسکن برده بر ذمهٔ مولای اوست. درصورتی که کسب و کار برده کفاف مخارج او را ندهد، تأمین کسری هزینه شرعاً به‌عهدهٔ مولی است (منهاج الصالحین، مسأله ۱۴۷۷، ۲ / ۲۸۸)

دو ـ مولی حق‌ندارد بردهٔ خود را به امور خلاف شرع وادارکند. به‌عبارت دیگر غلام و کنیز خارج از حیطهٔ شرع مجاز به اطاعت از مولی نیستند. روایت مشهور نبوی «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۵ ص ۵۰۰) «مخلوق در معصیت خالق قابل اطاعت نیست» مستند این حق برده است. حوزهٔ مباحات شرعی قلمرو اطاعت برده از مولی است. لذا رعایت ضوابط شرعی در جمیع موارد از حقوق برده است.

سه ـ در مواردی که شرعاً حکم خاصی برای بردگان وضع‌نشده، برده از حقوق مساوی و مشابه با دیگر آدمیان یعنی احرار برخوردار است. بنابراین حکم اختصاصی و متفاوت دربارهٔ برده محتاج اثبات شرعی است نه برعکس.

چهار ـ مولی حق ندارد کودک را از مادر کنیزش قبل از استغناء از وی جدا کند (منهاج الصالحین، مسأله ۳۰۶، ۲ / ۷۰) بنابراین در زمان شیرخوارگی و قبل از سن تمییز، فروش بردهٔ صغیر مجاز نیست.

پنج ـ کافر ابتدائاً مالک بردهٔ مسلمان نمی‌شود. اگر بردهٔ غیرمسلمان، اسلام آورد، مالک کافر موظف است او را به مسلمان بفروشد و قیمتش را دریافت کند.(پیشین، مسأله ۲۸۸، ۲ / ۶۷)

شش ـ شایسته‌است که مولی بردگان خود را ودایع خداوند شمرده، با آنان با رفق و مدارا و لطف و مساوات رفتار کند. نسبت به ایشان انصاف و عدالت را

رعایت کند، از ظلم و جور بپرهیزد و از محبت و عفو فروگذار نکند(اخلاق ناصری، ۲۴۴ ـ ۲۴۰).

دوم: اهم احکام بردگان

یک ـ برده، غلام و کنیز ملک مولای خود هستند و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مولی رضایت مملوک شرط نیست. برده در حوزهٔ مباحات موظف است رضایت مولی را تأمین کند. برده موظف است آن‌چه مولی تعیین‌کرده بخورد و بیاشامد، آن‌چه مولی مشخص‌کرده بپوشد، در آنجا که مولی اسکانش‌داده ساکن شود، آن‌گونه که مولی می‌طلبد خود را بی‌آزاید یا بپیراید و آن‌گونه که او می‌خواهد سخن بگوید و رفتار کند. اطلاق آیهٔ شریفهٔ «عبداً مملوکاً لا یقدر علی شیء» (نحل ۷۵) جز این نیست.

دو ـ برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است. اگر به‌هر طریقی از طرق مالی به برده برسد، مثلاً در زمان آغاز بردگی مالی به‌همراه داشته، یا به ارث به او رسیده، یا به او هبه شود، همهٔ این اموال به مالک وی تعلق می‌گیرد، مگر آنکه مولی چیزی را به او تملیک کند. (جواهرالکلام ۲۴ / ۱۸۶ ـ ۱۷۰، منهاج الصالحین ۲ / ۶۹)

سه ـ برده حق ندارد به کاروکسب مورد علاقهٔ خود بپردازد، بلکه اجباراً موظف است کاروکسبی که مالکش برایش تعیین‌کرده انجام‌دهد. درآمد کسب و مزد کار برده به مالک او می‌رسد.

چهار ـ غلام و کنیز بدون اذن مولی حق ازدواج ندارند (منهاج ۲ / ۲۷۵). اگر مولی به غلامش اجازهٔ ازدواج داد، مهریه و نفقه به‌عهدهٔ مولی خواهدبود. البته در صورتی که همسر غلام، کنیز مالک دیگری باشد، مهریهٔ کنیز به مالک او تعلق می‌گیرد، نه به خود کنیز.

پنج: مردان و زنان متأهل به‌مجرد رقیت و مملوک‌شدن، عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود ولو به بردگی مولای واحدی درآمده باشند.

شش ـ مالکیت مرد نسبت به بردهٔ مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است. (منهاج ۲ / ۲۷۵، العروه الوثقی ۲ / ۸۰۳) در این روابط جنسی اولاً رضایت زن مطلقاً لازم نیست، ثانیاً لازم نیست کنیز مسلمان یا از اهل کتاب باشد، حتی اگر کنیز کافر و مشرک هم باشد، این روابط مجاز است. ثالثاً: در استمتاع از کنیز برخلاف نکاح دائم در زمان واحد سقف عددی چهار لازم الرعایه نیست. اما هرگونه ارتباط جنسی زن با غلامانش

بدون ازدواج ممنوع است و بردگان مذکر نسبت به مالک مؤنث نامحرم محسوب می‌شوند. (العروه الوثقی ۲ / ۸۰۴)

هفت ـ مولی علاوه‌بر اینکه حق دارد کنیزش را ـ حتی بدون رضایت وی ـ به زوجیت غلام خود یا غلام غیر (با اذن مالک وی) یا حری درآورد (العروه الوثقی ۲ / ۸۴۱)، مجاز است مملوک مؤنث خود را بدون ازدواج و حتی بدون رضایت وی در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قراردهد. در این عمل که به آن«تحلیل» گفته می‌شود، تعیین مدت و ذکر مهریه لازم نیست و تنها اذن در انتفاع است. با تحلیل کلیهٔ استمتاعات جنسی مجازاست مگر اینکه موردی از سوی مولی استثنا شده‌باشد. (جواهر ۳۰۷/۳۰، العروه الوثقی ۲/ ۸۴۸، منهاج الصالحین(۱۰) ۲/ ۲۷۷)

هشت ـ با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام با زن حره و ازدواج کنیز با مرد حر مجاز است. در زمانی که کنیز به صلاح‌دید مولی در زوجیت غیر است، هرگونه استمتاع جنسی مولی از وی ممنوع است. (منهاج ۲ / ۲۷۷)

نه ـ استبرای کنیز در زمان فروش، تزویج و تحلیل بر مولی واجب است و مدت آن یک طهر و حداکثر چهل و پنج روز است. (منهاج ۲ / ۶۷)

ده ـ مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند. یعنی کفایت می‌کند به آن‌ها امرکند که ازهم جداشوند. (العروه الوثقی۲/ ۸۴۸) عدهٔ طلاق کنیز مزوجه دو طهر و عدهٔ وفات وی دو ماه و پنج روز (نصف عدهٔ حره) است. (منهاج ۲ / ۲۹۸)

یازده ـ کنیز چه در نماز و چه در غیر نماز واجب نیست سر و مو و گردن خود را بپوشاند. (العروه الوثقی ۱ / ۵۵۱، تحریرالوسیله ۱ / ۱۴۲ منهاج الصالحین ۱ / ۱۳۶) بنابراین حجاب زنان و دختران حره با کنیز متفاوت است.

دوازده ـ مولی حق دارد فرزندان بردگان خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمییز از پدر و مادرشان جدا کرده و حتی به فروش برساند.

سیزده ـ مولی ـ اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق ـ حق دارد بدون مراجعه به قاضی در مورد بردهٔ خلاف‌کار خود مطلق حدود شرعی را اجراکند و او را مجازات کند. (جواهر ۲۱/ ۳۸۷) واضح‌است که مولی می‌تواند مملوک خود را تعزیرکند. (تکمله منهاج الصالحین ۵۵)

چهارده ـ حد شرعی برده خفیف‌تر از حد انسان آزاد و فی‌الجمله نصف آن است. مثلاً حد بردهٔ زناکار اعم از محصن و محصنه پنجاه ضربه شلاق است. (تکمله منهاج الصالحین ۳۶).

پانزده ـ دیهٔ برده قیمت آن است، به‌شرطی که از دیهٔ حر تجاوز نکند، در غیر

این صورت پرداخت زائد بر دیهٔ حرَ واجب نیست.

شانزده ـ یکی از شرایط قصاص نفس و عضو تساوی از حیث حریت و رقیت است. اگر حر یا حره‌ای عمداً برده‌ای را به قتل برسانند قصاص نمی‌شوند، اگر مولی قاتل را عفو نکند، قاتل قیمت بردهٔ مقتول را به مولایش می‌پردازد، به شرطی که از دیهٔ حر تجاوز نکند. اما اگر برعکس برده‌ای حر یا حره‌ای را عمداً به قتل رسانید، ولی دم بین کشتن برده به عنوان قصاص و استرقاق وی مخیر است. (تکمله منهاج الصالحین ۶۸)

هفده: مولی از بردهٔ آزاد شده‌اش با شرایطی ارث می‌برد (ولاء عتق)، اما بردهٔ آزادشده مطلقاً از مولایش ارث نمی‌برد. (منهاج الصالحین ۲ / ۳۷۴)

آن‌چه ذکر شد همهٔ تکالیف و احکام بردگان نیست، مهمترین آن‌هاست که از لابلای آثار علمای معاصر گردآوری‌شده و در کنارهم قرار گرفته‌است. این احکام گزیدهٔ سیمای کامل بردگی را نزد قائلین آن ترسیم می‌کند.

فصل سوم: اسباب رفع بردگی

بردگی از امور ذاتی نیست و با اسباب خاصی قابل رفع است. اسباب بردگی به قهری، الزامی و اختیاری قابل تقسیم است. مراد از اسباب قهری تحقق اموری است که شرعاً و به‌خودی‌خود به آزادی برده می‌انجامد، بدون اینکه به رضایت خود برده یا اذن مولی نیاز داشته‌باشد. اسباب الزامی اموری هستند که با تحقق آن‌ها بر مکلف شرعاً واجب‌است یک یا چند برده در راه خدا آزادکند. با اینکه در اسباب قهری برده‌های مشخصی آزاد می‌شوند، در اسباب الزامی، فقط عدد و شرایط عمومی برده یا برده‌هایی که باید آزاد شوند مشخص شده‌است، اما اینکه مکلف این الزام شرعی را اجابت کند یا نه، یا اینکه این یا آن برده را آزاد کند، همگی در اختیار مکلف است. اسباب اختیاری راه‌هایی هستند که با پیمودن آن‌ها از سوی مولی آزادی بردگان وی تأمین می‌شود. این اسباب همگی فی‌حدنفسه مستحب هستند، اما با تحقق آن‌ها بردگان آزاد می‌شوند و امکان بازگشت به بردگی نیز نخواهدبود. اسباب اختیاری شامل ایقاع و عقد شرعی هستند. در اسباب اختیاری عقدی رضایت برده نیز به آزادی و درخواست و تعهد وی شرط است. به‌اختصار به اسباب سه‌گانه رفع بردگی اشاره می‌کنیم:

اول: اسباب قهری رفع بردگی

سبب اول: مالکیت خویشاوندان. هیچ انسانی مالک پدر، مادر، اجداد، فرزندان

و نوادگان خود نمی‌شود. به‌علاوه مردان مالک محارم خود از قبیل خواهر، خاله، عمه، دخترخواهر و دختر برادر نمی‌شوند. خویشاوندان رضاعی حکم خویشاوندان نسبی را دارند. اگر به‌هرصورتی چنین مالکیتی اتفاق‌افتاد، بلافاصله این خویشاوندان مملوک خودبه‌خود آزاد می‌شوند. (منهاج الصالحین ۲/ ۶۷ و۳۱۳). کنیزی که از مولای خود صاحب فرزند شده‌است ـ ام ولد ـ به‌مجرد مرگ مولایش، به ارث به فرزند خود می‌رسد و بنابر قاعدهٔ فوق بلافاصله آزاد می‌شود. (پیشین ۲/ ۲۷۶)

سبب دوم: نقص عضو جدی. نابینایی، جذام و زمین‌گیرشدن برده به آزادی وی می‌انجامد. اگر برده توسط مولی تنکیل و یا مُثله شود، نیز خودبه‌خود آزاد می‌شود. (جواهر ۳۴/ ۱۸۹ و ۱۹۱)

سبب سوم: اگر برده‌ای در دارالحرب مسلمان شود و قبل از مولای غیرمسلمان خود به دارالاسلام وارد شود، آزاد محسوب‌می‌شود. (پیشین ۳۴ / ۱۹۰)

سبب چهارم: سرایت. اگر مولی جزئی از بردهٔ خود را آزاد کند، آزادی با شرایطی به تمام برده سرایت کرده و کلاً آزاد می‌شود. (پیشین ۱۵۲/۳۴)

دوم: اسباب الزامی رفع بردگی

سبب اول: کفارات. گناهکار شرعاً ملزم است برای تخفیف یا رفع عقاب اخروی برخی گناهان کفاره بپردازد. خصال کفاره عبارتند از: آزاد کردن یک برده در راه خدا، دو ماه متوالی روزه‌گرفتن و اطعام شصت مسکین. با توجه به شدت و ضعف گناهان انجام‌شده کفاره بر سه قسم تقسیم می‌شود: کفارهٔ مخیره. مکلف یکی از سه مصداق کفاره را اختیار می‌کند. کفارهٔ روزه‌خواری عمدی هر روز از ماه رمضان از این قبیل است. دوم: کفارهٔ مرتبه. مکلف موظف به ادای خصال اول یعنی آزادکردن برده و درصورت عجز روزه و درصورت عدم امکان اطعام را انجام می‌دهد. کفارهٔ قتل غیرعمد از این قبیل است. سوم: کفارهٔ جمع. یعنی الزامی‌بودن انجام هرسه خصال کفاره باهم. کفارهٔ قتل عمد مؤمن از این قبیل است. (تحریرالوسیله ۲/ ۱۲۵، منهاج‌الصالحین ۲/ ۳۲۱).

سبب دوم: سهم فی‌الرقاب در زکات. یکی از اصناف مستحقین زکات، بردگان هستند. با زکات بردگان مکاتب عاجز از ادای مال کتابت، بردگان تحت شدت، بلکه مطلق بردگان از مالکانشان خریداری‌شده در راه خدا آزاد می‌شوند. بردگانی که با زکات آزاد می‌شوند می‌باید مسلمان باشند. (تحریرالوسیله ۳۳۷/۱ و۳۳۹، کتاب‌الزکاه ۳/ ۳۳)

مالیات شرعی زکات سهم فراوانی در آزادی بردگان در جامعهٔ اسلامی دارد. اختصاص‌یافتن بخشی از زکات به «فی‌الرقاب» حکایت از تمایل شدید شارع به آزادسازی بردگان دارد، به‌حدی که آزادی بردگان عبادت شمرده‌شده و بیت‌المال در خدمت آن قرارمی‌گیرد.

سبب سوم: نذر و عهد و قسم. اگر کسی نذرکرد یا با خدا عهدکرد یا قسم جلاله یادکرد که در پی رفع حاجتی یا به‌شرط تحقق امری مباح برده‌ای در راه خدا آزاد کند، مطلقاً یا پس از تحقق شرط عمل به نذر یا عهد یا قسم یعنی آزادکردن برده بر وی لازم‌است.

سوم: اسباب اختیاری رفع بردگی

سبب اول: عتق. آزادکردن بردگان در راه خدا از مستحبات اکیده، دارای ثواب فراوان اخروی و شدیداً مورد تشویق شارع است. (جواهر۳۴/ ۸۷) عتق از جمله ایقاعات شرعی است و با انشاء عبارت کوتاه «تو آزادی» محقق می‌شود. عتق ساده‌ترین راه آزادی بردگان است و صرفاً با اراده و اقدام منجز مولی محقق می‌شود. (منهاج ۲/ ۳۱۳)

سبب دوم: تدبیر. اگر مولی آزادی برده را به بعد از وفات خود معلق کند، با مرگ مولی برده آزاد می‌شود. (پیشین ۲ / ۳۱۴) تدبیر نیز از ایقاعات شرعی است.

سبب سوم: مکاتبه. کتاب یا مکاتبه عقدی است که بین مولی و برده منعقد می‌شود مبنی‌براینکه برده با اذن مولی کارکند و در سررسیدهای معین اقساط قیمت خود را به مولی بپردازد و درنهایت آزادشود. در مکاتبهٔ مطلقه به‌میزانی که از قیمت برده پرداخت‌شده، وی به همان کسر آزاد می‌شود. اما در مکاتبهٔ مشروطه برده تنها درصورت ادای قیمت کامل آزاد خواهدشد. (پیشین۲/ ۳۱۵) درصورتی که بردهٔ مکاتب از پرداخت باقی‌ماندهٔ قیمت خود عاجز ماند، باقی‌ماندهٔ قیمت از سهم فی‌الرقاب زکات پرداخت‌شده، وی آزاد می‌شود، به‌شرطی که مؤمن باشد. (تحریرالوسیله ۱/ ۳۳۷)

در خاتمهٔ بخش اول تذکر چند نکته ضروری است:

اول: هیچ‌یک از اسباب بردگی اختصاص به زمان گذشته ندارد و درصورت قدرت خارجی مسلمانان امروز نیز از سوی معتقدانشان امکان اجرا دارد.

دوم: با وجود تأکید فراوان و تشویق بسیار آزادی بردگان، اسباب الزامی رفع بردگی به میزانی نیست که بتواند برده‌داری را ریشه‌کن کند. لذا با احکام یادشده

استمرار بردگی چندان غیرطبیعی نیست.

سوم: با وجود جاذبه‌های فراوانی که در برده‌داری به‌چشم می‌خورد، از جمله: نیروی کار فراوان تقریباً مجانی یا بسیار ارزان، امکان استمتاعات جنسی بسیار گسترده، تمایل طبیعی جامعهٔ برخوردار از این امکانات به ادامهٔ برده‌داری است.

ما در این بخش کوشیدیم بدون هرگونه داوری، دیدگاه مشهور در اندیشهٔ اسلامی معاصر را در باب بردگی ترسیم کنیم.

بخش دوم: مقایسهٔ احکام بردگی در اسلام معاصر با اسناد حقوق بشر

پیش از داوری دربارهٔ احکام بردگی در اسلام معاصر لازم‌است ابتدا به اسناد حقوق بشر درزمینهٔ بردگی اشاره کنیم، سپس آن احکام را با این اسناد مقایسه کنیم تا سازگاری یا عدم‌سازگاری آن‌ها با یکدیگر مشخص شود.

فصل اول: اهم اسناد حقوق بشر دربارهٔ بردگی

نهضت الغای بردگی از اواسط قرن نودهم میلادی آغاز شد. قبل از اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، ازجمله مهمترین اسنادی که در لغو برده‌داری به تصویب رسیده است «مقاوله‌نامهٔ بین‌المللی راجع به تأمین حمایت مؤثر علیه معامله جنایت‌کارانه موسوم به خریدوفروش سفیدپوستان» مصوب ۱۹۰۴ پاریس، «قرارداد بین‌المللی الغای خریدوفروش زنان و کودکان» مصوب ۱۹۲۱، «قرارداد بین‌المللی منع بردگی و برده‌فروشی» مصوب ۱۹۶۲ ژنو قابل ذکر است.

در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ تصریح شده‌است:

ماده ۱: تمام افراد بشر آزاد به‌دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند.

مادهٔ ۴: احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه‌داشت و دادوستد بردگان به‌هرشکلی که باشد، ممنوع است.

در «قرارداد تکمیلی منع بردگی و برده‌فروشی و عملیات و ترتیباتی که مشابه بردگی است» (مصوب ۱۹۵۶ ژنو) آزادی حق ذاتی هر فرد بشری دانسته‌شده، ضمن استقبال از پیشرفت‌های جدیدی که در امحاء بردگی و برده‌فروشی حاصل‌شده اذعان می‌کند که بردگی و برده‌فروشی و رسوم و ترتیبات نظیر بردگی هنوز در کلیهٔ نقاط جهان از میان نرفته‌است، لذا به‌منظور تشدید اقدامات ملی و بین‌المللی در راه الغاء بردگی و برده‌فروشی رسوم و ترتیباتی را در زمرهٔ بردگی معرفی می‌کند. به‌موجب مادهٔ هفتم این قرارداد «بردگی حال یا وضع کسی است که

اختیارات ناشیه از حق مالکیت کلاً یا جزئاً نسبت به او اعمال می‌شود» و منظور از شخص تحت انقیاد کسی است که درحال یا وضع ناشی از ترتیبات و رسومی از این قبیل قرار داشته‌باشد: «والدین یا قیم یا بستگان یا شخص یا عده‌ای اشخاص دیگر زنی را بدون اینکه وی حق استنکاف داشته‌باشد، به شخص دیگری وعده دهند یا به زوجیت او درآورند و در ازای این امر مبلغی وجه نقد یا جنس دریافت کنند.»

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶) که در زمرهٔ نافذترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر است، تصریح‌شده که: «هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت. بردگی و خریدوفروش برده به‌هرنحوی از انحاء ممنوع است. هیچ‌کس را نمی‌توان در بندگی (غلامی) نگاه داشت. هیچ‌کس به انجام اعمال شاقه یا کار اجباری وادار نخواهد شد...» (مادهٔ ۸).

در اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر (قاهره ۱۹۹۰) نیز آمده‌است: «الف ـ انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ‌کس نمی‌تواند او را برده قراردهد یا او را پست و ذلیل کند یا او را منکوب سازد یا او را تحت بهره‌کشی قراردهد و هیچ عبودیتی جز برای خدای سبحان وجود ندارد.(۱۱) ب ـ استعمار به انواع گوناگونش و به‌اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آن رنج می‌کشند حق دارند از آن رهایی‌یافته و سرنوشت خویش را تعیین کنند. همهٔ دول و ملل نیز موظفند از این گروه در مبارزه علیه نابودی هر نوع استعمار و اشغال یاری کنند. همهٔ ملت‌ها نیز حق حفظ شخصیت مستقل و سلطهٔ خود بر منابع و ثروت‌های طبیعی را دارند.» (مادهٔ یازدهم)

فصل دوم: مقایسهٔ احکام بردگی با اسناد حقوق بشر

مقایسهٔ احکام بردگی در قرائتی خاص در اسلام معاصر با اسناد بین‌المللی حقوق بشر تردیدی باقی نمی‌گذارد که این دو در تعارض مستقیم با یکدیگرند و پذیرش یکی تنها با نفی دیگری جمع می‌شود.

مهمترین اصل حقوق بشر در الغای بردگی این است که «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند» (مادهٔ یک اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر) حال آنکه در قرائت یادشده از اسلام معاصر:

اولاً: کودکانی که والدینشان برده بوده‌اند، برده متولد می‌شوند.

ثانیاً: آدمیان به‌لحاظ حقوق و حیثیت باهم مساوی نیستند. انسان حر با انسان مملوک در موارد متعددی تفاوت دارد. برده در این موارد از حقوق بسیار کمتری

برخوردار است. برده موجودی است پست‌تر از انسان حر و کمی بالاتر از حیوان. برده به میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً با خواست و تمایلات مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، اما بدون اذن مولی مالک دستمزد کار خود نمی‌شود. مولی می‌تواند بدون مراجعه به دادگاه او را مجازات کند. مالک مذکر کنیز حق‌دارد بدون رضایت وی در او تصرف جنسی کند یا او را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگر قراردهد. ازدواج و طلاق برده به‌دست مولی است. اگر به‌دست غیربرده کشته شود، قاتلش قصاص نمی‌شود. با چنین احکامی،

برده قطعاً از حقوق انسانی محروم است.

تفاوت منظر اسناد حقوق بشر و احکام قرائت یادشده از اسلام معاصر دربارهٔ بردگی را می‌توان در جدول صفحهٔ بعد نشان داد:

مطالعهٔ این جدول تطبیقی نشان‌می‌دهد که ناسازگاری دیدگاه مشهور اسلامی معاصر با اسناد حقوق بشر واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته‌باشد یا قابل توجیه باشد. اینکه برخی مالکان متشرع و خداترس از برخی حقوق خود نسبت به بردگانشان استفاده نکنند، باعث نمی‌شود اختیارات شرعی گستردهٔ مالکان برده را نادیده بگیریم. در وضع قانون همهٔ جوانب را می‌باید درنظر گرفت و امکان هرگونه سوءاستفاده را پیشاپیش مسدود کرد. مورد به مورد اسباب بردگی و احکام و تکالیف بردگان با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم است.

ردیف	اسناد بین‌المللی حقوق بشر	احکام اسلام معاصر (قرائت مشهور)
۱	تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند.	از والدین برده، برده متولد می‌شود.
۲	تمام افراد بشر از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.	برده‌ها، با احرار در بسیاری از حیثیات، حقوق و احکام متفاوتند.
۳	انسان را نمی‌توان به‌هیچ طریقی برده کرد.	به هفت طریق افراد آزاد برده می‌شوند.
۴	هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت.	تا زمانی که یکی از اسباب رفع بردگی حاصل نشده‌باشد، بردگی فرد تداوم خواهد داشت.
۵	دادوستد بردگان به‌هرشکلی ممنوع است.	دادوستد بردگان با رعایت موازین شرعی آزاد است.
۶	اسرای جنگی از حقوق ویژه‌ای برخوردارند و قطعاً برده محسوب‌نمی‌شوند.	تمامی ساکنان دارالحرب که به استیلای سپاه اسلام درآمده‌است، اعم از نظامی و غیرنظامی، مرد و زن و کودک برده محسوب‌میشوند و بین سربازان، والی و دولت تقسیم می‌شوند.
۷	همهٔ افراد بشر از حق مالکیت برخوردارند و اجرت کارشان به خودشان تعلق می‌گیرد.	برده تنها با اذن مولی مالک چیزی می‌شود و اجرت کار او متعلق به مالکش است.
۸	هرکس حق دارد سبک زندگی، مسکن و کار خود را آزادانه انتخاب کند و دیگران حق ندارند چیزی را به او تحمیل کنند.	رضایت برده در سبک زندگی، مسکن و کار او لازم نیست. او در تمامی موارد تابع مولی است و مجبور است نظر او را در حیطهٔ شرع تأمین کند.
۹	هیچ‌کس حق ندارد کانون خانوادهٔ دیگری را متلاشی کند، فرزند را از والدینش جدا کند و زن و شوهر را بدون رضایت آنها از یکدیگر جدا نماید.	مولی حق دارد کودک را پس از هفت‌سالگی از مادرش جدا کرده و به‌فروش رساند. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق و بدون رضایت آنان فسخ نماید. ازدواج افراد متأهل پس از برده‌شدن خود به خود فسخ می‌شود.
۱۰	هیچکس را نمی‌توان به زور از ازدواج منع کرد یا به ازدواج با فرد خاصی مجبور کرد. ازدواج بدون رضایت طرفین مجاز نیست.	ازدواج برده کلاً به‌دست مولی است.او می‌تواند آنها را به زوجیت هرکه بخواهد درآورد یا از ازدواج با فرد موردنظر برده جلوگیری کند یا اصولاً نگذارد آنها ازدواج کنند.
۱۱	استمتاع جنسی از دختران و زنان بدون رضایت آنان ممنوع است. هیچکس حق ندارد زن یا دختری را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگری بگذارد.	دراختیارگرفتن یک بردهٔ مؤنث در حکم ازدواج با وی است. مالک برده مؤنث حتی بدون رضایت وی حق هرگونه استمتاع جنسی از او را دارد. مولی می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج و برای استمتاع جنسی به مرد دیگری تحلیل کند.
۱۲	هیچکس حق ندارد به‌جای قاضی و دادگاه دیگری را مجازات کند.	مولی (ولو غیرمجتهد و غیرعادل) حق دارد بردهٔ خود را تعزیر نماید و حدود شرعی را درصورت لزوم براو جاری نماید.
۱۳	مردم درمقابل قانون مساویند و با ارتکاب جرم مشابه، از مجازات یکسانی برخوردارند.	مجازات برده فی‌الجمله نصف مجازات افراد آزاد است. افراد آزاد به‌خاطر کشتن عمدی بردگان قصاص نمی‌شوند، اما بردگان به‌واسطه قتل عمدی افراد آزاد، قصاص می‌شوند.
۱۴	هرکس حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش دارد.	برده بدون اجازه مولی از حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش برخوردار نیست.
۱۵	هرکس حق دارد در ادارهٔ حوزهٔ عمومی جامعهٔ خود شرکت کند.	هرگونه دخالت برده در حوزهٔ عمومی بدون اذن مولی ممنوع است.

بخش سوم: اسلام معاصر و مسألهٔ بردگی

مسلمان معاصر در برابر سه گزارهٔ مسلم و قطعی قرار دارد:

الف ـ احکام بردگی به طور گسترده در متون اسلامی، کتاب، سنت و آرای فقهی و اخلاقی مطرح است.

ب ـ این احکام در تعارض کامل با اسناد حقوق بشر است.

ج ـ نهضت حقوق بشر در قرن اخیر اولاً: برده‌داری را در همهٔ اشکال آن ممنوع‌کرده، ثانیاً برده‌داری سنتی را از جهان ریشه‌کن کرده‌است. اکنون سئوال این است که مسلمان معاصر با مسأله بردگی چگونه می‌باید برخوردکند؟(۱۲) ساده‌ترین پاسخ این است که امروز برده‌ای در کار نیست تا موضع‌گیری دربارهٔ آن لازم باشد. به زبان دیگر مسأله عبید و اماء و احکام مرتبط با آن از حیطهٔ احکام مبتلابه خارج شده‌است و لزومی به صرف وقت در این زمینه نیست. اکثر عالمان مسلمان معاصر کوشیده‌اند با سکوت و نپرداختن به احکام برده‌داری از کنار مسأله سالم خارج شوند، بی‌آنکه نفیاً و اثباتاً درباره‌اش سخن بگویند و به مشکلات عدیدهٔ مسأله پاسخ گویند.

این شیوه حلال مشکل نیست و تنها جواب را به تأخیر می‌اندازد. برخی از احکام بردگان در متن قرآن آمده‌است. به اعتقاد مسلمانان مباحث قرآنی مباحث همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌هاست. به‌علاوه بسیاری از مباحث دینی به‌طور طبیعی با بحث برده ممزوج است ازقبیل: مباحث کفارات، زکات، خمس، قصاص، دیات، بیع، نکاح، طلاق و جهاد. هیچ فقیهی بدون تعیین موضع قطعی دربارهٔ برده نمی‌تواند در مباحث یادشده اجتهادکند. سالبه به انتفاع موضوع‌بودن یا مبتلابه‌نبودن، ضرورت یک بحث علمی را زایل نمی‌کند.

در مواجهه با مسأله برده‌داری در بین عالمان معاصر مسلمان دو موضع قابل تفکیک است. موضع اول: پذیرش اصل مسأله برده‌داری به‌عنوان یکی از مسائل دینی حتی در عصر ما. موضع دوم: نفی مطلق برده‌داری به‌عنوان یک موضع دینی در این دوران.

در این بخش نخست به تبیین و نقد دیدگاه اول می‌پردازیم، سپس مستندات قرآنی و روایی برده‌داری را مورد بررسی قرارمی‌دهیم و درنهایت به تبیین دیدگاه دوم مبادرت خواهیم کرد.

فصل اول: تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور

یک: متأسفانه دیدگاه مشهور در اندیشهٔ اسلامی که در تداوم گذشته همچنان از

برده‌داری در چارچوب شرع دفاع می‌کند، کمتر به تبیین و توجیه رأی خود دست زده‌است. از جمله قوی‌ترین توجیه‌های استدلالی در این زمینه رسالهٔ کوتاه «کلام فی‌الرق والاستعباد» سیدمحمدحسین طباطبایی، مفسر و حکیم بزرگ معاصر است.(۱۳) (المیزان فی تفسیرالقرآن، ۳۵۷/۶ ـ ۳۳۸)

تحلیل دیدگاه مشهور

به‌نظر ایشان رقیت از طریق اسارت در جنگ مطابق فطرت و مبتنی بر دلیل عقلی است. این رأی به شکل زیر قابل تلخیص و گزارش است:

۱ـ عبودیت و بندگی انسان نسبت به خداوند از حیث معنای تحلیلی مأخوذ از رأی عقلا در باب بندگی انسان نسبت به انسان در جوامع بشری است.

۲ـ انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد ماسوای خود حتی دیگر انسان‌ها را به استخدام خود درآورد. این استخدام از طریق غلبه و مالکیت و به ارادهٔ خوددرآوردن نفوس، اعراض و اموال دیگران رخ می‌دهد. بنابراین سنت استعباد و استرقاق بر حق اختصاص و تملک مطلق که انسان برای خود قائل است، مبتنی است.

۳ـ عمدهٔ کسانی که انسان به غلبه، تملک و بردگی آن‌ها به‌طور طبیعی اقدام می‌کند، سه طائفه‌اند:

اول ـ دشمن متجاوز. فاتح غالب در حق دشمن مغلوب، قتل، اسارت و بردگی را مجاز می‌داند.

دوم ـ ولایت پدر بر کودکان صغیر و خویشاوندان مذکر نسبت به زنان.

سوم ـ مغلوب بدهکار نسبت به غالب طلبکار.

۴ـ اسلام از سه سبب عمدهٔ بردگی، ولایت و تغلب را از اساس لغوکرده، اما سبب اول یعنی جنگ را با قیودی پذیرفته‌است و آن جنگ کفاری است که به محاربهٔ با خدا و رسول و مؤمنین اقدام کرده‌اند. اما در جنگ مسلمانان با یکدیگر اسارت و بردگی در کار نیست.

۵ـ دلیل بردگی کافر حربی این است که چنین فردی عضو جامعهٔ انسانی محسوب نمی‌شود تا از حقوق و مزایای اجتماعی بهره‌مند باشد. فرد خارج از دین و حکومت دینی و عهد و ذمهٔ دینی خارج از جامعهٔ بشری است. آنکه خود را مسلوب‌الاحترام کرده، سپاه اسلام حق دارد او را اسیر کرده به بردگی بگیرد. بردگی فرد محارب با دین که به هیچ‌وجه تسلیم حق نمی‌شود، منطبق بر حکم فطرت قطعی است.

۶ـ جنگ با کفار زمانی آغاز می‌شود که حکمت و موعظه و جدال احسن به جایی نرسیده‌باشد و با اتمام حجت، کفار هدایت نشده‌باشند، در این‌صورت اگر در زمرهٔ معاهدان و اهل ذمه هم نبودند، افرادی که وارد معرکهٔ جنگ شده‌باشند کشته می‌شوند، اما مردانی که تسلیم شوند و زنان و کودکان و سالمندان کشته نمی‌شوند. پس از پایان جنگ و غلبهٔ سپاه اسلام، کلیهٔ اموال و نفوسی که تحت سیطرهٔ مسلمانان درآمده، متعلق به مسلمانان خواهدبود.

۷ـ اسلام توصیهٔ فراوان به خوش‌رفتاری مولی با بردگان خود کرده‌است، همانند یکی از اعضای خانواده. تا آنجا که حقیقتاً در اسلام بین حر و عبد تفاوتی نیست، جز ضرورت اذن از مولی در عبد. از ضروریات سیرهٔ اسلامی است که عبد متقی بر مولای حر فاسق مقدم است. اسلام سفارش اکیدی به عتق و آزادی بردگان کرده که باعث تقلیل دائم تعداد بردگان در جامعهٔ اسلامی است. تدابیری از قبیل عتق به‌عنوان یکی از خصال کفارات و اجازهٔ اشتراط و تدبیر و مکاتبه برای آزادی بردگان و برچیدن بساط استذلال و بردگی است.

۸ـ کوشش طولانی غیرمسلمانان در قرن نوزدهم برای الغای بردگی در جهان به لغو بردگی از طریق ولایت و تغلب مرتبط است، اما استرقاق از طریق اسارت جنگی که مورد پذیرش اسلام است، هرگز مورد بحث آن‌ها نبوده‌است.

۹ـ بنابراین اولاً: نامحدود دانستن آزادی انسان‌ها مخالف صریح فطرت مشروع است. ثانیاً حق استعباد و بردگی دشمن دین حق و محارب جامعهٔ اسلامی مطابق شریعت فطری است. از چنین افرادی آزادی عمل سلب می‌شود و به داخل جامعهٔ دینی جلب می‌شوند و مکلف می‌گردند با پذیرش بردگی مطابق آداب دینی تربیت شوند تا به‌تدریج آزاد و به جامعهٔ احرار ملحق شوند.

۱۰ـ قرارداد لغو بردگی ازقبیل قرارداد ۱۸۹۰ بروکسل با توجه به عملکرد دول فاتح امضاکننده در پایان جنگ جهانی دوم نسبت به دول مغلوب ازقبیل بازی با الفاظ و پذیرش عملی روش اسلام در مسأله است. به‌هرحال اینکه مبدأ لغو بردگی تساوی حقوقی آحاد انسانی است، پذیرفته نیست.

۱۱ـ فلسفهٔ اینکه برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است، نقش برآب‌کردن توطئه‌های دشمنان محارب و نابودکردن بنیهٔ اقتصادی آنان برای تخریب جامعهٔ اسلامی با نظر به تشریع در آغاز زمان استیلا بر ایشان است. آن‌ها که از حق مالکیت محرومند، توان و قدرت محاربه و مخاصمه را نخواهند داشت.

۱۲ـ اسلام‌آوردن برده باعث زوال رقیت نمی‌شود، در غیر این‌صورت چه‌بسا با قبول ظاهری اسلام و خروج از رقیت به تجهیز قوا علیه اسلام مشغول شوند.

۱۳ـ اگرچه فرزندان کفار حربی و نوادگان آنان که بعداً متولد می‌شوند در جنگ علیه اسلام شرکت نداشته‌اند، اما آنان قربانی پدران خود هستند و به‌واسطهٔ گناه پدرانشان طوق رقیت و بردگی بر گردنشان است.

۱۴ـ اگر حکومت اسلامی آزادی بردگان را به‌مصلحت جامعهٔ اسلامی بداند، می‌تواند ازطریق خریداری بردگان و آزادی آنان و مانند آن چاره‌جویی کند، به‌شرطی که راه‌حل ولی‌امر به نسخ احکام الهی منجرنشود. (پیشین ۳۵۳/۶ و ۳۵۸)

نقد دیدگاه مشهور

دو: به‌نظر این حکیم و مفسر قرآن اولاً اسارت کفار حربی تنها طریق معتبر بردگی است. ثانیاً این طریق مبتنی‌بر فطرت و قابل دفاع است. ثالثاً جهت‌گیری اسلام به‌سوی تربیت اسلامی بردگان و آزادی تدریجی بردگان است. رابعاً درصورت احراز مصلحت حکومت اسلامی می‌تواند عملاً همهٔ بردگان را آزاد کند، ولی نمی‌تواند احکام الهی (از جمله حکم بردگی) را نسخ کند.

اگرچه این عالم ربانی سعی بلیغی در توجیه عقلانی حکم قرآنی استرقاق کرده و بیانات وی در این زمینه جزء قوی‌ترین مدافعات از بردگی محاربین به‌حساب می‌آید، با این همه در این رأی نکات متعددی از خلل و مناقشه به چشم می‌خورد:

اول: بندگی انسان نسبت به خداوند با بندگی انسان نسبت به انسان از یک‌ریشه نیستند تا با نفی یکی، دیگری منتفی شود. در اولی مولی موجودی متعالی، معبود، معشوق و غایت کمال انسان است و در دیگری موجودی هم‌عرض مملوک که فاقد هرنوع رجحان ذاتی است و تنها از باب زور و غلبه به چنین مالکیتی نائل شده‌است.

دوم: اسباب بردگی در اسلام منحصر به اسارت جنگی نیست و شش سبب مشروع دیگر از روایات و اقوال فقها قابل استخراج است که در بخش اول به تفصیل گذشت. هیچ‌یک از اسباب شش‌گانه فطری نیست و با توجیهات سبب اول قابل دفاع نیست.

سوم: استرقاق اسیر جنگی منطبق بر حکم فطرت قطعی نیست. هیچ تلازم عقلی بین اسارت جنگی و بردگی در کار نیست.

چهارم: غیرمسلمانی که به‌هردلیل حاضر به قبول اسلام نیست، اما علیه مسلمانان نیز وارد جنگ نشده‌است. عضوی از جامعهٔ بشری است و از حق حیات و آزادی برخوردار است.

پنجم: اسارت و بردگی افراد غیرنظامی خارج از میدان جنگ به‌ویژه زنان و

کودکان و سالمندان قطعاً برخلاف عقل سلیم و فطرت است.

ششم: در توصیه‌های فراوان اسلام به خوش‌رفتاری با بردگان تردیدی نیست، اما این احکام استحبابی درمقابل حقوق گستردهٔ مولی بر برده و احکام متعدد الزامی بردگان که در فصل دوم از بخش اول مورد اشاره قرارگرفت کارایی چندانی ندارد و تنها در موالی متقی نافذ است. اعتبار یک نظام حقوقی به احکام الزامی آن سنجیده می‌شود.

هفتم: اگر استرقاق کفار حربی منطبق‌بر حکم فطرت قطعی است، چرا اسلام با اسباب متعدد به‌دنبال تقلیل دائم بردگان از طریق آزادی آن‌هاست؟! با این همه هیچ دلیلی بر تفوق اسباب رفع بردگی بر اسباب بردگی و درنتیجه تقلیل دائم بردگان در دست نیست.

هشتم: اسناد حقوق بشر به‌ویژه آن‌چه در قرن بیستم به‌تصویب مجامع بین‌المللی رسیده‌است تمامی صور بردگی را الغا کرده و اختصاصی به انواع خاصی از بردگی ندارد و قطعاً بردگی از طریق جنگ را منع کرده‌اند.

نهم: تردید یا انکار تساوی حقوقی انسان‌ها به‌ویژه از حیث رقیت و حریت نیازمند دلیل معتبر است.

دهم: عدم زوال رقیت با اسلام به‌ویژه در غیر نسل اول بردگان، غیرقابل توجه و غیرقابل دفاع است.

یازدهم: رقیت ذریه کافر حربی به گناه اجداد منطبق بر فطرت و عقل نیست.

دوازدهم: اگر آزادی تمام بردگان به‌عنوان حکم حکومتی مجاز است، به بهانه اینکه موقتاً مصلحت در آزادی آنان است، اگر به این نتیجه رسیدیم که استرقاق آدمیان مخالف عدالت و سیرهٔ عقلا و مصلحت دائمی در ترک آن است، چرا نتوان حکم به نسخ آن داد. کاشف از آنکه حکم استرقاق از آغاز موقت وضع‌شده بوده‌است نه دائم و از احکام متغیر و موسمی اسلام بوده نه از احکام ثابت و دائمی شرع؟

به‌هرحال عقل و فطرت هیچ‌یک از اسباب بردگی ازجمله جنگ را تأیید نمی‌کند، بر همین منوال هیچ‌یک از احکام و تکالیف بردگان نیز مطابق عقل و فطرت نیست. آری عقل و فطرت از تمامی اسباب رفع بردگی استقبال می‌کنند.

فصل دوم: بررسی مستندات دینی برده‌داری

مستندات دینی مسأله برده‌داری را درضمن دو بحث قرآنی و روایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اول: قرآن‌کریم و مسأله بردگی

قرآن‌کریم کدام‌یک از اسباب هفت‌گانه بردگی را امضا کرده‌است؟ آیا استرقاق اسرای جنگی مستند قرآنی دارد؟ کدام‌یک از احکام و تکالیف بردگان در قرآن آمده‌است؟ موضع قرآن‌کریم در قبال اسباب رفع بردگی چیست؟ آیا تقسیم انسان‌ها به آزاد و برده مورد تأیید قرآن است؟ آیا زوال بردگی و نفی مطلق استرقاق با تعالیم قرآن‌کریم منافاتی دارد؟

هر بحثی دربارهٔ مسأله برده‌داری در اسلام بدون مطالعهٔ دیدگاه قرآن‌کریم در این باره ابتر خواهدبود. سئوالات فوق نمونه‌ای از سئوالات دربارهٔ برده‌داری است که فراروی مسلمانان معاصر قرار دارد و پاسخ می‌طلبند. موضع قرآن‌کریم دربارهٔ برده‌داری به شرح زیر قابل گزارش است:

۱ـ قرآن‌کریم هیچ‌یک از اسباب بردگی را امضا یا تأیید نکرده‌است. اصولاً قرآن از مبدأ بردگی و اینکه چگونه برده گرفته‌شود نفیاً و اثباتاً بحث نکرده‌است. بنابراین هیچ‌یک از اسباب هفت‌گانهٔ بردگی مستند قرآنی ندارد. قرآن حتی از استرقاق اسرای جنگی بحث نکرده‌است، چه برسد به اینکه آن‌را تأیید یا امضا کند.

مهمترین آیهٔ بحث اسیر جنگی چنین است: «فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فامامناً بعد و اما فداءً حتی تضع الحرب اوزارها ذلک ولو یشاء الله لانتصر منهم و لکن لیبلو بعضکم ببعض و الذین قتلوا فی سبیل الله فلن یضل اعمالهم» (محمد ۴) «پس چون با کافران (حربی) روبرو شدید، گردن‌هایشان را بزنید تا آنکه ایشان را به زانو درآورید (و در دست شما اسیر شوند) آن‌گاه بندهایشان را سخت استوارکنید و پس از آن یا منت نهید (و بدون فدیه آزادشان کنید) یا فدیه بستانید (و در مقابل عوض آزادشان کنید)، تا (اهل) کارزار بارهای (سلاح) خود را فروگذارد. چنین است (حکم الهی) و اگر خداوند می‌خواست از ایشان انتقام می‌کشید، ولی (چنین نکرد) تا بعضی از شما را به بعضی دیگر بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز(خداوند) اعمالشان را تباه نخواهدکرد.» در این آیه دربارهٔ اسیر جنگی دو راه‌حل ارائه‌شده، یکی آزادی بلاعوض و دیگری آزادی با عوض ازقبیل مبادله با اسیران مسلمان یا دریافت غرامت و مانند آن. اما راه‌حل سومی به نام استرقاق نه در متن آیه آمده نه از آیه قابل استنباط است، بلکه قطعاً استرقاق اسیر جنگی قابل استناد به قرآن‌کریم نیست. آری این حکم مستفاد از سنت و روایات است که خواهدآمد.(۱۴)

۲ـ مسأله آزادی بردگان یا اسباب رفع بردگی مورد بحث و عنایت قرآن‌کریم واقع‌شده و چهار محور زوال بردگی را به‌رسمیت شناخته شامل دو سبب اختیاری و دو سبب الزامی به شرح زیر:

الف ـتشویق به عتق: «و ما ادریک ما العقبه، فک رقبه» (بلد۱۲ ـ۱۱) «و تو چه دانی عقبه چیست؟ آزادسازی برده.»

ب ـتشویق به مکاتبه: «والذین یبتغون الکتاب مماملکت ایمانکم فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیراً و آتوهم من مال الله الذی آتیکم» (نور ۳۳) «و کسانی از ملک یمین‌هایتان که قصد بازخرید خویش را دارند، اگر در آن‌ها خیری سراغ دارید، آنان را بازخرید کنید و به آنان (برای کمک به بازخریدشان) از مال الهی (سهمی از زکات) که به شما بخشیده است، ببخشید.»

ج ـ آزادی بردگان از طریق زکات: انما الصدقات للفقراء والمساکین و العاملین علیها و المؤلفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم» (توبه ۶۰) «زکات فقط برای تهیدستان و بینوایان و کارگزاران آن و دلجویی‌شدگان و بردگان و وامداران و هزینه در راه خدا و در راه‌ماندگان است و فرضیه‌ای الهی است و خداوند دانای فرزانه است.» از منظر قرآنی یکی از ویژگی‌های ابرار هزینه‌کردن برای آزادی بردگان است (بقره ۱۷۷).

د ـ آزادی بردگان به‌عنوان خصال کفارات: قرآن کفاره سه گناه را آزادی برده قرار داده‌است: اول ـ قتل خطایی: «و من قتل مؤمنا خطاً فتحریر رقبه مؤمنه» (نساء ۹۲) «هرکس مؤمنی را به خطا بکشد بر اوست که (به کفاره) بردهٔ مؤمنی را آزاد کند.» دوم: کفارهٔ قسم (مائده ۸۹). سوم: کفارهٔ ظهار (مجادله ۳).

۳ـ احکام بردگان در قرآن. قرآن‌کریم مجموعاً به ده حکم از احکام بردگان اشاره کرده است:

یک ـ لزوم احسان به بردگان. «و اعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئاً و بالوالدین احساناً و بذی القربی والیتامی و المساکین و الجارذی القربی و الجار الجنب و الصاحب بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت ایمانکم» (نساء ۳۶) «و خداوند را بپرستید و چیزی را برای او شریک نیاورید و به پدر و مادر و به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و همسایهٔ خویش و همسایهٔ بیگانه و همنشین و در راه‌مانده و برده خود نیکی کنید.»

دو ـ تشویق مؤمنان آزاد به ازدواج با بردگان صالح و مؤمن با اذن مالکشان. «ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن و لامه مؤمنه خیرما من مشرکه ولو اعجبتکم ولا

تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا و لعبد مؤمن خیر من مشرک ولو اعجبکم» (بقره ۲۲۱) «و زنان مشرک را به همسری خود درنیاورید، مگرآنکه ایمان آورند و کنیزی مؤمن بهتراست از زن آزاد مشرک، هرچند شما را از او خوش‌آید و (زنان مسلمان را) به همسری مشرکان درنیاورید، مگرآنکه ایمان آورند و برده‌ای مؤمن بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را از او خوش آید.»

«و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات و الله اعلم بایمانکم بعضکم من بعض فانکحوهن باذن اهلهن و آتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غیرمسافحات و لا متخذات اخدان» (نساء ۲۵) «و هرکس از شما که توانایی مالی نداشته‌باشد که با زنان آزاد مؤمن ازدواج‌کند (بهتراست) با ملک یمین‌هایتان از کنیزان مؤمن ازدواج‌کند و خداوند به ایمان شما داناتر است. همه از یکدیگرید، پس با اجازهٔ سرپرستشان با آنان ازدواج کنید و مهرهایشان را به‌وجه پسندیده به ایشان بدهید (درحالی‌که) پاکدامنان غیرپلیدکار باشند و دوست‌گیران نهانی نباشند.» قرآن‌کریم به‌طورکلی به ازدواج جوانان و افراد بی‌همسر اعم از آزاد و برده تشویق فراوان کرده‌است: «وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله و الله واسع علیم» (نور ۳۲) «و بی‌همسران خویش و بردگان و کنیزان صالح خود را به همسری (دیگران) دهید و اگر تهیدست باشند، خداوند از بخشش خویش آنان را توانگر می‌گرداند و خداوند گشایشگر داناست.»

سه ـ نهی از واداشتن کنیزان به فحشا. «و لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً لتبتغوا عرض الحیوه الدنیا و من یکرههن فان الله من بعد اکراههن غفور رحیم» (نور ۳۳) «و کنیزانتان را (به‌ویژه) اگر عزم پاکدامنی دارند، به فحشا وادار نکنید که مال دنیا به‌دست آورید و هرکس ایشان را اجبارکند، بداند که خداوند با توجه به اکراهشان، آمرزگار مهربان است.»

چهار ـ مجازات فحشا در کنیز نصف حره است. «فاذا احصن فان اتین بفاحشه فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب» (نساء ۲۵) «آن‌گاه چون (کنیزان) ازدواج کردند، اگر مرتکب ناشایست (زنا) شدند، مجازات آنان به اندازهٔ نصف مجازاتی است که بر زنان آزاد مقرر است.»

پنج ـ در قصاص تساوی در حریت و رقیت لازم‌است. «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد» (بقره ۱۷۸) «ای مؤمنان بر شما در مورد کشتگان قصاص مقرر گردیده‌است که آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده (قصاص شود)». پس آزاد به‌واسطهٔ قتل برده قابل قصاص نیست.

شش ـ کنیزان زنان مسلمان نسبت به ایشان محرم محسوب می‌شوند و لازم نیست زنان مسلمان در برابر کنیزانشان حجاب شرعی را رعایت‌کنند. (نور۳۱) ضمناً مخاطب حجاب شرعی نیز ظاهراً زنان مؤمنه آزاد هستند. (احزاب ۵۹)

هفت ـ لازم‌است کنیزان برای ورود به خوابگاه مالکان متأهلشان در سه‌وقت خاص استیذان کنند. (نور ۵۸)

هشت ـ استمتاع جنسی از کنیزان همانند همسران برای مالک مجاز است. «فان خفتم الاتعدلوا فواحده اوماملکت ایمانکم» (نساء ۳) «و اگر می‌ترسید که مبادا (با چهار زن) عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن یا کنیز اکتفا کنید» «و الذینهم لفروجهم حافظون الاعلی ازواجهم اوما ملکت ایمانکم فانهم غیرملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» (مؤمنون ۷ ـ ۵، معارج ۳۱ ـ ۲۹) «(مؤمنان) کسانی (هستند) که پاکدامنی می‌ورزند مگر درمورد زنانشان یا کنیزانشان که در این صورت نکوهیده نیستند، پس هرکس که از این فراتر رود، اینانند که تجاوزکارند.»(۱۵)

نه ـ جواز استمتاع مالک از کنیز شوهردارش بعد از استبراء. «و المحصنات من النساء الاماملکت ایمانکم» (نساء ۲۴) «(استمتاع از) زنان شوهردار (بر شما حرام است) مگر کنیزتان.» در این آیه و آیه ماقبل آن چهارده صنف از زنان که ارتباط جنسی با آنان مطلقاً (چه از طریق ازدواج و چه به‌عنوان ملک یمین) ممنوع است معرفی شده‌اند. چهاردهمین صنف، زنان شوهردار هستند. «و علی هذا یکون قوله الاما ملکت ایمانکم رفعا لحکم المنع من محصنات الاماء ـ علی ماورد فی السنه ـ ان لمولی الامه المزوجه ان یحول بین مملوکته و زوجها ثم ینالها عن استبراء ثم یردها الی زوجها» (المیزان ۴ / ۲۶۷) به نظر می‌رسد اوج مالکیت و حضیض مملوکیت در این آیه قابل رؤیت باشد.

ده ـ عدم مالکیت برده. قرآن‌کریم درضمن مثال به عدم مالکیت برده اشاره کرده است: «ضرب الله مثلاً عبداً مملوکاً لایقدر علی شیء و من رزقناه منا رزقاً حسنا فهو ینفق منه سراً و جهراً هل یستوون الحمدلله بل اکثر هم لایعلمون» (نحل ۷۵) «خداوند مثلی می‌زند بین برده‌ای مملوک که قدرت بر هیچ کاری ندارد و بین کسی که ازسوی خویش به او روزی نیکویی بخشیده‌ایم و او از همان پنهان و آشکار می‌بخشد، آیا این دو برابرند؟ سپاس خداوند را، آری بیشترینشان درنمی‌یابند.»(۱۶)

ملاحظهٔ دقیق احکام ده‌گانه بردگان در قرآن ما را به دو نکته راهنمایی می‌کند:

اول ـ استفادهٔ مالک از ابعاد مختلف برده مطلق نیست و محدود به ضوابط

شرعی است.
دوم ـ محدودهٔ شرعی استفادهٔ مالک از ابعاد مختلف برده بسیار گسترده‌است.

۴ـ اکنون با استقصای کامل آیات قرآن‌کریم در مسأله برده‌داری و مطالعهٔ آن‌ها ضمن سه محور کلی اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی نتایج زیر قابل ذکراست:

اول ـ قرآن فی‌الجمله مسأله بردگی را امضا کرده‌است و پذیرفته‌است که آدمیان به آزاد و برده تقسیم می‌شوند و بردگان در بسیاری موارد از حقوق کمتری از آزادگان برخوردارند.

دوم ـ بحث اسباب بردگی مطلقاً در قرآن‌کریم مطرح نشده‌است. یعنی نحوهٔ برده‌شدن آدمیان در قرآن مسکوت گذاشته‌شده، به‌علاوه هیچ تأکیدی بر حفظ نظام بردگی و هیچ تشویقی برگرفتن برده مشاهده نمی‌شود. از آن‌سو آزادکردن بردگان به‌شدت مورد تشویق قرآن و در زمرهٔ عبادات محسوب شده‌است.

سوم ـ مجموعه‌آیات مرتبط با بردگی نحوه مواجههٔ قرآن با قضیه خارجیه برده‌داری را نشان‌می‌دهد. قضایای خارجیه زمان‌مند و موقتند. از قضایای خارجیه، احکام قضایای حقیقیه و ثابت قابل استنباط نیست. به این مهم دوباره بار خواهم گشت. آن‌چه در باب قرآن و بردگی حائز نهایت اهمیت است روح کلی تعالیم اسلامی و انسان‌شناسی قرآنی است که مغفول افتاده و در فصل اخیر مقالهٔ مورد اشاره قرار خواهدگرفت.

دوم: مسأله برده‌داری در روایات

تمامی مسائلی که درضمن سه محور اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام و تکالیف بردگان در بخش اول گزارش شد، مستند روایی دارد. تعداد این روایات اگرچه به فراوانی روایات عبادات نیست، اما مطابق ضوابط رایج فنی، در بین آن‌ها روایات معتبر که به‌لحاظ سندی، اطمینان به صدور آن‌ها از پیامبر(ص) یا امام(ع) حاصل‌می‌شود و به‌لحاظ دلالت، نیز توانایی اثبات مسائل یادشده را داشته‌باشند، کم نیست.

مجال آن نیست که به تمامی روایات بحث برده‌داری اشاره کنیم. اما مستند روایی مهمترین مسائل آن‌را به‌ویژه در محور اسباب بردگی را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

۱ـ استرقاق اسیران جنگی: معتبره طلحة بن زید از امام صادق(ع): «اذا وضعت

الحرب اوزارها واثخن اهلها فکل اسیر اخذ علی تلک الحال فکان فی ایدیهم فالامام فیه بالخیار ان شاء من علیهم فارسلهم، و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعبدهم فصاروا عبیدا» (کافی ۵ /۳۲ حدیث ۱، تهذیب ۱۴۳/۶ حدیث ۲۴۵، وسایل‌الشیعه ۷۲/۱۵ حدیث ۲۰۰۰۷) «آن‌گاه که جنگ بارش را نهاد و دشمنان را به زانو درآورد (جنگ تمام شد) هر اسیری که در آن‌حال دردست مسلمانان افتاد، امام در او اختیار دارد، اگر بخواهد بر آن‌ها منت‌گذارد و آزادشان کند و اگر بخواهد آن‌را درمقابل اخذ فدیه آزادکند (مبادلهٔ اسیر یا دریافت غرامت) و اگر بخواهد آن‌ها را به بندگی بگیرد و درنتیجه برده شوند.» آزادی بلاعوض و در مقابل عوض اسیران مستند قرآنی دارد (محمد ۴)، اما شق اخیر یعنی استرقاق اسیر مبتنی‌بر این روایت و روایات مشابه آن است.

۲ـ جواز استرقاق غیرنظامیانِ خارج از جنگ: معتبره رفاعه برده‌فروش از امام کاظم(ع): «قلت له ان القوم یغیرون علی الصقالبه و الروم (النوبه) فیسرقون اولادهم من الجواری و الغلمان فیعمدون الی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون الی بغداد الی التجار، فماتری فی شرائهم و نحن نعلم انهم مسروقون انما اغار علیهم من غیر حرب کانت بینهم»؟ فقال: «لابأس بشرائهم، انما اخرجوهم من دار الشرک الی دارالاسلام». (کافی ۲۱۰/۵ حدیث ۹، تهذیب ۱۶۲/۶ حدیث ۲۹۷، وسایل ۱۳۱/۱۵ حدیث ۲۰۱۴۵ و ۲۴۴/۱۸ حدیث ۲۳۵۹۶) «گروهی به اسلاوها و رومی‌ها (زنگباری‌ها) شبیخون‌زده، فرزندانشان را از دختر و پسر می‌ربایند، پسران را اخته می‌کنند، سپس آن‌ها را (به‌عنوان برده) به‌سوی تاجران بغداد می‌فرستند. دربارهٔ خریداری اینها چه‌نظر می‌دهید، در حالی که ما می‌دانیم که این غلام‌ها و کنیزها از قومشان دزدیده شده‌اند و بدون اینکه جنگی درگرفته باشد، غارت شده‌اند؟ فرمود: در خریداری آن‌ها اشکالی نیست (و با خریداری، آن‌ها به‌عنوان برده مملوک شما می‌شوند) این‌است و جز این‌نیست که آنان را از دارالشرک به دارالاسلام درآورده‌اند.»

۳ـ استرقاق از طریق خریدن از اولیاء: عبدالله لحام از امام صادق(ع) دربارهٔ مردی که از یکی از مشرکان دختر یا زنش را می‌خرد: «فیتخذها»؟ فقال:«لابأس». (تهذیب ۲۰۰/۸ حدیث ۷۰۵ و ۷۰۲، استبصار ۸۳/۳ حدیث ۲۸۲ و ۲۸۰، وسایل ۲۴۷/۱۸ و ۲۴۶) آیا حق تصرف در او را دارد؟ فرمود: مانعی ندارد.

۴ـ رقیت از طریق اقرار و اصالت‌الحریه: معتبره عبدالله‌بن‌سنان از امام صادق(ع): امام علی(ع) فرمود: «الناس کلهم احرار الا من اقر علی نفسه بالعبودیه و هو مدرک من عبد او امه و من شهد علیه بالرق صغیراً کان او کبیراً». (کافی ۶/ ۱۹۵

حدیث ۵، من‌لایحضره‌الفقیه ۱۴۱/۳ حدیث ۳۵۱۵، تهذیب ۲۳۵/۸ حدیث ۸۴۵، وسایل ۵۴/۲۳) مردم همگی آزادند، مگر اینکه کسی خود به بردگی اقرار کند. درحالی‌که بالغ است چه غلام، چه کنیز و (مگر اینکه) کسی به رقیت او شهادت دهد. اعم از اینکه کودک یا بزرگسال باشد.

۵ـ ازدواج و تصرف برده در اموالش بدون اذن مولی صحیح نیست: روایت عبدالله سنان از امام صادق(ع): «لایجوز للعبد تحریر و لاتزویج و لا اعطاء من ماله الا باذن مولاه» (کافی ۴۷۷/۵ حدیث ۱، وسایل ۱۱۳/۲۱ حدیث ۲۶۶۶۳).

۶ـ سرایت بردگی از والدین به فرزندانشان: «فرزند پدر آزاد و مادر کنیز آزاد است. اگر یکی از والدین آزاد باشند، فرزندشان آزاد خواهدبود (فقیه ۲۹۱/۳ حدیث ۱۳۸۱، وسایل ۱۲۱/۲۱ باب ۳۰ ابواب نکاح عبید و اماء) مفهوم آن این است که اگر هیچ‌یک از والدین آزاد نباشند، فرزندشان مادرزاد برده خواهدبود.

۷ـ جواز تحلیل کنیز: حدیث فضیل بن سیار از امام صادق(ع): «اذا احل الرجل لاخیه جاریته فهی له حلال» (کافی ۵ / ۴۶۸ حدیث ۱ وسایل ۲۱ / ۱۲۵) اگر مالک کنیزش را برای برادر (ایمانیش) تحلیل کرد، (تصرف او در کنیز) برایش حلال است.

۸ـ مالک و کنیز شوهردار: روایت محمد بن مسلم: از امام باقر(ع) از قول خداوند «والمحصنات من النساء الاماملکت ایمانکم (نساء ۲۴) پرسیدم. فرمود، هو ان یأمر الرجل عبده و تحته امته، فیقول له: اعتزل امرأتک و لا تقربها، ثم یحبسها عنه حتی تحیض ثم یمسها، فاذا حاضت بعد مسه آیاه ردها علیه بغیر نکاح. (کافی ۵ / ۴۸۱ حدیث ۲، تهذیب ۷ / ۳۴۶ حدیث ۱۴۱۷، تفسیر العیاشی ۱ / ۲۳۲ حدیث ۸۰ وسایل ۲۱ / ۱۴۹ باب ۴۵ من ابواب نکاح العبید و الاماء: کیفیه تفریق الرجل بین عبده و امته اذا اراد وطیها) مالک به بردهٔ متأهل امر می‌کند که از همسرش دوری گزیند و با او نزدیکی نکند، سپس زن را حبس می‌کند تا حیض ببیند، (پس از پاک‌شدن) با او مواقعه می‌کند و بعد از حیض بعدی زن را بدون ازدواج (مجدد) به شوهرش بازمی‌گرداند.

۹ـ طلاق برده‌ها به دست مالک است نه خودشان: ابوالصباح کنانی از امام صادق(ع): «اذا کان العبد و امرأته لرجل واحد، فان المولی یأخذها اذا شاء واذا شاءردها». (کافی ۶ / ۱۶۸ حدیث ۱، وسایل ۲۲ / ۹۸ باب ۴۳ مقدمات الطلاق و شرایطه). زمانی که غلام و کنیز به مالک واحدی تعلق داشته‌باشند، اگر مالک خواست ازدواجشان را حفظ می‌کند و اگر نخواست می‌شکند.

۱۰ـ جواز عدم پوشش سر کنیزان: محمد بن مسلم از امام باقر(ع) می‌پرسد آیا

کنیز در نماز سرش را بپوشاند؟ فرمود: «لیس علی الامه قناع». (کافی ۳ / ۳۹۴ حدیث ۲، وسایل ۴ / ۴۰۹ باب ۲۹ ابواب لباس مصلی) بر کنیز مقنعه و روسری لازم نیست. حماد لحام از امام صادق(ع) می‌پرسد آیا کنیز می‌باید در نماز سرش را بپوشاند؟ می‌فرماید: نه. پدرم (امام باقر(ع)) زمانی که می‌دید کنیزان در نماز مقنعه پوشیده‌اند، آن‌ها را می‌زد تا زن آزاد از کنیز تمایز داده شود. «لا، قد کان ابی اذا رأی الخادم تصلی و هی مقنعه ضربها، لتعرف الحره من المملوکه». (علل‌الشرایع ۳۴۶، محاسن ۳۱۸ حدیث ۴۵، وسایل ۴ / ۴۱۱ حدیث ۵۵۶۲)

۱۱ـ تشویق به آزادکردن بردگان: زراره از امام صادق(ع): قال رسول الله(ص): «من اعتق مسلماً اعتق الله العزیز الجبار بکل عضو منه عضواً من النار» (کافی ۶ / ۱۸۰ حدیث ۲، تهذیب ۸ / ۲۱۶ حدیث ۷۶۹، وسایل ۲۳ / ۹) هرکسی که مسلمانی را آزاد کند خداوند عزیز جبار به ازای هر عضو بردهٔ آزاد شده عضوی از او را از آتش (جهنم) آزاد خواهد کرد.

۱۲ـ لزوم رفتار انسانی با بردگان: ابوذر غفاری از رسول الله(ص) دربارهٔ بردگان: «اخوانکم جعلهم الله تحت ایدیکم، فمن کان اخوه تحت یده فلیطعمه مما یأکل و لیلبسه مما یلبس و لا یکفه ما یغلبه فان کلفه ما یغلبه فلیعنه». (محاسن ۶۲۵، بحار ۷۴ / ۱۴۱ باب العشره مع الممالیک و الخدم) بردگان برادران شمایند که خداوند آن‌ها را زیردستتان قرار داده‌است، کسی که برادرش زیر دست اوست، می‌باید از همان‌چه که خود می‌خورد به او بخوراند و از همان‌چه که خود می‌پوشد به او بپوشاند و بر آن‌چه به آن توانایی ندارد او را وادار نسازد، پس اگر چنین کرد او را یاری کند.

۱۳ـ کراهت برده‌فروشی: روایت اسحاق بن عمار از امام صادق(ع): قال رسول الله(ص): «شر الناس من باع الناس». (کافی ۵ / ۱۱۴ حدیث ۵، تهذیب ۶ / ۳۶۱ حدیث ۱۰۳۷، استبصار ۳ / ۶۲ حدیث ۲۰۸، علل الشرایع ۵۳۰ حدیث ۱، وسایل ۱۷ / ۱۳۶ باب ۲۱ ابواب مایکتسب به) پیامبر(ص) فرمود: «بدترین مردم کسی است که مردم را می‌فروشد.» نخاسی یعنی برده‌فروشی از مشاغل مکروه است.

از مطالعهٔ مجموعهٔ روایات مرتبط با بردگی نتایج زیر قابل ذکر است:

یک ـ اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی در روایات امضا شده‌است و مورد تأیید و عمل پیامبر(ص) و ائمه(ع) در عصر خود بوده‌است.

دو ـ آن‌چه توسط اولیاء دین امضا شده در مقایسه با عرف زمانه تعدیل شده و با محدودیت‌هایی پذیرفته شده‌است.

سه ـ تشویق به آزادکردن برده‌ها و توسعهٔ اسباب رفع بردگی در روایات چشمگیر است.
چهار ـ تعداد روایات اسباب بردگی در مقایسه با دیگر مسائل فقهی جداً اندک و انگشت‌شمار است. روایات مستند احکام بردگی نیز فراوان نیست.
پنج ـ در هیچ‌یک از روایات مرتبط با بردگی قرینه‌ای یافت نمی‌شود که کلام اولیای دین ناظر به حکمی ثابت و دائمی‌باشد.

فصل سوم: عدم مشروعیت بردگی در اسلام معاصر

قول دوم رقیت و بردگی را به حکم اولی در این دوران امری نامشروع و حرام می‌داند. انسان مطلقاً قابل مملوکیت نیست تا قابل خرید و فروش و تصرف باشد. اعتقاد به هیچ عقیده و مذهبی مجوز مملوکیت صاحب آن عقیده و مذهب نیست، همچنان که اقدام به هیچ عملی باعث نمی‌شود که عامل به عنوان مجازات، برده ورق شود. انسان آزاد آفریده‌شده و احدی حق ندارد او را برده و مملوک کند. عدم‌رقیت و نامشروع‌بودن بردگی از جمله حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است می‌باشد و به هیچ وجه من الوجوه قابل سلب نیست، حتی خود انسان حق ندارد آن‌را ساقط کند. استرقاق جرم است و همهٔ کسانی که به نحوی از انحاء به بردگی اقدام می‌کنند، مجرمند.

دوازده نکته

رأی فوق مبتنی بر پذیرش نکات ذیل است:
یک ـ رقیت و بردگی تا چند قرن پیش از رسوم رایج و متداول در اقصی نقاط جهان بوده‌است. تقسیم آدمیان به آزاد و برده امری پذیرفته شده بود. عقلا رقیت و مملوکیت انسان را امری قبیح و مذموم نمی‌شمردند و آن‌را خلاف عدالت و انصاف حساب نمی‌کردند. در آن دوران رقیت شامل حال آدمیان ضعیف و فرودست بود. استرقاق اسیر جنگی نوعی مجازات بود و از باب مقابله به‌مثل صورت‌می‌گرفت. رسم رقیت و بردگی در آن دوران از رسوم بسیار قوی و ریشه‌دار اجتماعی بوده‌است.
دو ـ اسلام در ظرف زمانی ظهور کرد که در آن رقیت و بردگی به شدت نافذ و ستبر بود، به حدی که حذف و ریشه‌کن کردن آن محال یا به غایت دشوار بود. در آن شرایط اسلام رقیت را با تعدیل احکام و محدودیت‌هایی امضا کرد. از یک‌سو اسباب بردگی و استرقاق را محدود کرد و از سوی دیگر عتق و آزادی عبید

و اماء را عبادت شمرده، مورد تشویق فراوان قرار داد و اسباب رفع بردگی را توسعهٔ فراوان بخشید و از جانب سوم برای بردگان، حداقلی از حقوق را قائل شد که مالکان حق نقض آن‌ها را نداشتند و به سلوک انسانی و توأم با محبت با مملوکان تأکید فراوان کرد. مجموعهٔ احکام دینی در باب رقیت و بردگی از احکام امضایی هستند نه تأسیسی. رقیت از ضروریات دین و مذهب محسوب نمی‌شود. از اصول عقاید یا مسائل اعتقادی نیز نیست. بلکه فرعی از فروع فقهی است. از احکام توقیفی و تعبدی هم نیست. رقیت حکمی وضعی است که برخی احکام تکلیفی نیز بر آن مترتب می‌شود. احکام رقیت شعبه‌ای از احکام معاملات است و احکام معاملات حاشیه‌ای بر عرف است. این احکام در عصر نزول تا بیش از یک هزاره پس از آن سازگار با عرف زمانه، عادلانه و عقلایی محسوب می‌شده‌است.

سه ـ کلیه تعالیم اسلامی به عنوان دین فطرت در عصر نزول، چه در اصول ایمانی و اعتقادی چه در ضوابط اخلاقی و چه در احکام و تکالیف عملی عادلانه و سازگار با سیرهٔ عقلا بوده‌است و به همین دلیل از سوی اقشار مختلف مردم مورد استقبال قرار می‌گرفته‌است. دو شرط عادلانه و عقلایی‌بودن منحصر به زمان حدوث و آغاز رسالت نیست، بلکه شرایط دوران تداوم و استمرار دیانت نیز هست. به این معنا که در دیگر ظروف زمانی و مکانی نیز حکم دینی می‌باید عادلانه و عقلایی باشد. تا آنجا که این دو صفت لازمهٔ احکام اسلامی‌اند و نبود آن‌ها حاکی از عدم مشروعیت حکم است. هر حکمی که در ظرفی از ظروف به یقین (نه به ظن و وهم و گمان و تخمین) عادلانه و عقلایی نباشد، در آن ظرف مشروع نیست.(۱۷)

چهار ـ عدالت و عقلایی بودن، دینی یا متأخر بر دین نیستند. بلکه از امور مقدم بر دین و در سلسلهٔ علل احکام دینی قرار می‌گیرند. این دین است که می‌باید عادلانه و عقلایی باشد، نه اینکه عدالت و عقل دینی باشند. نزاع مهم عدلیه (معتزله و امامیه) با اشاعره به چنین نتایجی می‌انجامد. آدمیان با اتکاء به فطرت پاک خود دینی را انتخاب می‌کنند که عادلانه و عقلایی باشد.

پنج ـ فهم آدمیان به ویژه عرف عالمان از عدالت و عقلایی بودن امور در طول زمان ثابت نبوده و دستخوش تحول و تکامل شده‌است. ضوابط عدالت و عقلایی بودن دقیق‌تر و عمیق‌تر شده‌است. بسیاری از مصادیق را انسان امروز و بالاخص عرف عقلا عادلانه نمی‌داند، در حالی که در گذشته عادلانه و منصفانه می‌دانست. سیرهٔ عقلا امروز اموری را برنمی‌تابد که در گذشته صحیح و بایسته می‌دانست. فهم انسانی رو به رشد است، چه‌بسا در گذشته از اموری غفلت کرده باشد و امروز

به تجربه گذشتهٔ خود را نیز نقد می‌کند. البته این به معنای تغییر یا تحول مطلق معارف و علوم انسانی نیست. آن‌چه آمد، گزاره‌ای پسینی نه پیشینی و موجبهٔ جزئیه نه کلیه است.

شش ـ اسلام به عنوان دین خاتم علاوه بر چاره‌جویی و ارائهٔ طریق و عرضهٔ احکام زمان‌شمول و جهان‌شمول نمی‌تواند از حل مسائل زمان و مکان نزول چشم بپوشد و نسبت به آن‌ها ساکت بماند. بنابراین طبیعی است که در میان مجموعهٔ احکام اسلامی، احکامی موسمی، موقت و مختص آن عصر و مصر باشد. واضح است که این به معنای آن نیست که همهٔ احکام شرعی از این قبیلند. تفکیک احکام ثابت و دائم از احکام موقت و موسمی وظیفهٔ اصلی مجتهدان خبیر و دین‌پژوهان فقیه است. در هر زمان که فقیه بصیر به یقین دریافت که حکمی از احکام شرع، دیگر عادلانه و عقلایی نیست، کشف از آن می‌کند که چنین حکمی از احکام موقت و موسمی بوده و دوران اعتبار آن به سر آمده و دیگر مشروعیت ندارد. این به معنای نسخ مصطلح احکام نیست، چرا که وضع و نسخ احکام تنها در ید خدا و رسول(ص) است و دیگران حتی مجتهدان را نرسد که حلال ثابت الهی را حرام کنند یا حرام ثابت الهی را حلال کنند. اما کشف اَمَد و زمان اعتبار یک حکم موقت شرعی از وظایف مجتهدان و فقیهان است. ضمناً احکام موقت و موسمی شرعی منحصر در احکام حکومتی و اوامر سلطانی پیامبر(ص) و ائمه(ع) نمی‌شود.

هفت ـ به منظور رعایت غایت احتیاط در زمینهٔ حفظ احکام ثابت الهی، اصل در احکام شرعی ثبوت و دوام است و برای موقت و موسمی بودن و اختصاص حکم به زمان و مکان خاص می‌باید اقامهٔ دلیل کرد. اگر بر موقت بودن حکمی دلیل معتبر اقامه نشد، حکم به دوام و ثبوت باقی خواهدبود. از جمله مهمترین ادلهٔ موقت و موسمی بودن و اختصاص حکمی به زمان و مکان خاص احراز یقینی عادلانه نبودن و عقلایی نبودن یک حکم در زمان دیگر است.

هشت ـ این‌گونه نیست که عقل انسانی از درک مطلق مصالح و مفاسد احکامی شرعی در باب معاملات به ویژه احکام امضایی آن ناتوان باشد. معنای این سخن ادعای درک تمامی مصالح و مفاسد در همهٔ احکام شرعی نیست، بلکه سخن در درک فی‌الجمله در احکام یادشده‌است، یعنی همان‌گونه که عملاً اصولیان برخلاف اخباریان و اهل حدیث سلوک کرده‌اند.

نه ـ مسألهٔ رقیت و مملوکیت انسان و برده‌داری از جمله بارزترین مسائلی است که در قرون اخیر سیرهٔ عقلا دربارهٔ آن به کلی دگرگون شده‌است. اگر زمانی بزرگترین فیلسوفان از قبیل افلاطون و ارسطو از آن دفاع می‌کردند، امروز

برده‌داری و رقیت در تمامی اشکال آن از سوی عقلا محکوم می‌شود و آن‌را ظالمانه و غیرمنصفانه ارزیابی می‌کنند. در این دوران عرف عقلا هرگز برده‌داری را برنمی‌تابد و آن‌را برخلاف حقوق بشر می‌پندارد. سیرهٔ عقلا امروز رقیت و مملوکیت انسان را امری قبیح، مذموم و ناشی از زیاده‌طلبی و تجاوزگری انسان به حقوق مسلم دیگر آدمیان می‌داند. عرف عقلا امروز انسان را برتر از عقیدهٔ او می‌داند و با اعتقاد به حداقلی از حقوق برای تمامی آدمیان فارغ از عقیده و مذهب و نژاد و جنسیت و رنگ و موقعیت اجتماعی، به آزادی سلب‌ناپذیر و عدم‌امکان مملوکیت انسان رای می‌دهد. هیچ انسانی مملوک نمی‌شود، حتی اگر خود بخواهد، داشتن هیچ عقیده و مذهبی یا دست یازیدن به هر نوع عملی مجوز مملوکیت انسان نمی‌شود. سلب آزادی موقت یا دائم یک انسان به واسطهٔ ارتکاب برخی جرائم به حکم قانون هرگز به معنای اجازهٔ مملوکیت و رقیت مجرم نیست.

ده ـ با زوال سیرهٔ عقلا که مبنای اصلی حکم امضایی رقیت و مملوکیت در اسلام بوده‌است، طبیعی است که این حکم نیز به عنوان یک حکم موقت و موسمی شرعی شناخته شود، حکمی موقت که أمَد و دوران اعتبار آن به سر آمده‌است و در این دوران فاقد اعتبار و مشروعیت است، یعنی برده‌داری، رقیت و مملوکیت انسان در این ظرف غیرمشروع و حرام است. این حرمت و عدم‌مشروعیت وهنی برای مشروعیت و حلیت رقیت در گذشته نیست، چرا که یک موضوع همانند رقیت و مملوکیت انسان در دو ظرف زمانی متفاوت ممکن است دو حکم متفاوت داشته‌باشد. رقیت در شرایطی که مورد تأیید عرف عقلایی زمانه خود به امضای شارع رسیده، حلال بود و رقیت در این شرایط که در سیرهٔ عقلا قبیح و مذموم و ظالمانه محسوب‌می‌شود، حرام و نامشروع است. هیچ دلیلی بر امضای ثابت و دائمی حکم رقیت در دست نیست. همهٔ احکام امضایی مشروط به تداوم عدالت و عقلایی بودن است. راستی اگر جهت‌گیری شرع انور در مسألهٔ رقیت به تقلیل و حذف تدریجی بوده‌است، امروز که شرایط جهانی مهیای ریشه‌کنی بنیادی رقیت و برده‌داری است، چرا در لغو رقیت و برده‌داری تردید کنیم و غایت نهایی رسول رحمت(ص) را محقق نسازیم؟

یازده ـ به نظر می‌رسد روح تعالیم اسلامی و اهداف متعالی شریعت نیز با لغو رقیت و ریشه‌کنی برده‌داری سازگار است و رقیت از احکامی عرضی بوده که حذف آن هیچ خدشه‌ای به ارکان شریعت و ذاتیات دیانت وارد نمی‌کند، بلکه با چنین پالایشی جمال تدین بیش از پیش جلوه‌گری می‌کند. در انسان‌شناسی اسلامی، انسان خلیفهٔ خداست (بقره ۳۰، انعام ۱۶۵) و دارای بزرگترین ظرفیت‌های

علمی است (بقره ۳۳ ـ ۳۱) او امانتدار خداوند است (احزاب ۷۲). «و لقد کرمنا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقنا هم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (اسراء ۷۰) «همانا ما بنی‌آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر خشک و تر مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم.» آدمیان از نفس واحدی خلق شده‌اند (نساء ۱) در اسلام برتری به تقوا است نه به اعتبارات زودگذر دنیوی از قبیل ثروت و مالکیت و مولویت. «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیم خبیر» (حجرات ۱۳) «ای مردم، همانا ما شما را از یک مرد و زن آفریده‌ایم و شما را به هیأت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، پرهیزکارترین شماست که خداوند دانای آگاه است.» سعادت اخروی به ایمان و عمل صالح است و حریت و رقیت در آن دخالتی ندارد: «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملاً»(کهف ۳۰) «آنان که ایمان آورده، عمل صالح مرتکب شدند، ما پاداش آنکه را نیکو عمل کرد ضایع نمی‌کنیم.»

پیامبر(ص) فرمود: «لا فخر لعربی علی العجمی و لا للابیض علی الاسود الا بالتقوی» «عرب بر عجم و سفید بر سیاه افتخاری ندارد جز به تقوا.» از دیدگاه پیامبر اسلام(ص) مردم همانند دندانه‌های شانه با هم مساویند و امام علی(ع) فرموده است: «لاتکن عبد غیرک قد جعلک الله حرا» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، ص ۴۰۰) «ای انسان بنده غیر خود مباش، خدایت آزاد آفرید.» لغو کامل بردگی در راستای اهداف پیامبر (اعراف ۱۵۷) قرارمی‌گیرد. راستی چه «اصر و اغلالی» بالاتر از بردگی؟

دوازده ـ چه بسا توهم شود ذکر مسأله‌ای در قرآن‌کریم دلالت بر این دارد که مورد از احکام ثابت و دائمی دینی است. اولاً قرآن ناسخ و منسوخ دارد و ذکر منسوخ در کتاب قبیح نیست و مجاز شمرده شده‌است. ثانیاً ذکر مسائل تاریخی چه در مورد اقوام و انبیاء پیشین و چه در مورد پیامبر اسلام(ص) در قرآن‌کریم رایج است و اختصاص مضمونی به گذشته صلاحیت آیهٔ قرآن بودن را ساقط نمی‌کند. باب عبرت از گذشته مفتوح است. ثالثاً هیچ‌یک از اسباب بردگی در قرآن نیامده‌است. رابعاً عادلانه نبودن و عقلایی نبودن بردگی و رقیت در این دوران قرینهٔ قطعیه بر عدم مشروعیت رقیت در همین ظرف است نه در ظروف گذشته. احکام بردگی در ظرف اعتبار این حکم موقت مشروع بوده‌اند و خارج از این زمان نه. خروج از اصیل مهم اصاله الحریه تنها با دلیل معتبر ممکن است و احکام موقت

خارج از ظرف اعتبارشان توان خروج از این اصل را ندارند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به‌عنوان نمونه الرق فی‌الاسلام لاحمد شفیق، و آثار الحرب فی الفقه‌الاسلامی لوهبه الزحیلی.

۲. «و اما اذا کان الغزو بغیر اذن الامام(ع) فان کان فی زمان الحضور و امکان الاستیذان منه فالغنیمه للامام(ع) و ان کان فی زمن الغیبه فالاحوط اخراج خمسها من حیث الغنیمه خصوصاً اذا کان للدعاء، فما یأخذه السلاطین فی هذه الازمنه من الکفار بالمقاتله معهم من المنقول و غیره یحب فیه الخمس علی الاحوط و ان کان قصدهم زیاده الملک لا للدعاء الی الاسلام» العروه الوثقی، کتاب الخمس، فصل فیما یجب فیه الخمس، الاول، الغنائم. واضح است که وجوب خمس بر مالی دلیل اباحـهٔ تصرف بلکه مشروعیت مالکیت در مال مخمس خواهدبود.

۳. «السابعه، مایؤخذ من دارالحرب بغیر اذن الامام یجوز تملکه فی حال الغیبه و وطی الامه ویستوی فی ذلک ما یسبیه المسلم و غیره و ان کان فیها حق للامام او کانت للامام.»

۴. «ما یؤخذ من دار الحرب اومن اهلها فی غیرها بغیر اذن النبی(ص) او الامام القائم مقامه من اموال و اعراض و اراضی و اشجار و سرایا اونحو ذلک بسرقه اوخیانه او خدعه او اسر او قهر من غیر جیش اوجیش من غیر قهر اوغیر ذلک، فهولاخذه کالمأخوذ باذنه لاطلاق مادل من کتاب و سنه و اجماع علی جواز اغتنام مال الکفار و سبیهم، بل ظاهرهما کونهم و ما فی ایدیهم من المباحات التی یملکها من یحوزها و یستولی علیها و انما یلزم فیه الخمس کسایر الغنائم.»

۵. «اذا غار المسلمون علی الکفار فاخذوا اموالهم فالاحوط بل الاقوی اخراج خمسها من حیث کونها غنیمه ولو فی زمن الغیبه فلایلاحظ فیها مؤونه السنه و کذا اذا اخذوا بالسرقه و الغیله».

۶. «الفصل الثالث عشر: فی بیع الحیوان. یجوز استرقاق الکافر الاصلی اذا لم یکن معتصماً بعهد او ذمام سواء کان فی دارالحرب ام کان فی دارالاسلام و سواء کان بالقهر و الغلبه او بالسرقه ام بالغیله».

۷. «... الروایات المتعدده الداله علی جواز الاسترقاق حتی فی حال غیرالحرب، منها معتبره رفاعه النخاس».

۸. «و یجوز ابتیاع ذوات‌الازواج من اهل‌الحرب من ازواجهن و غیرهم و کذابناتهم و غیرهن اجماعاً لانهم فی‌المسلمین یجوز استنقاذه بکل وجه فالملک‌المرتب علی ذلک بالاستیلاء حقیقه لابه ضروره کونه بیعاً فاسداً و کذا یجوز اجماعاً ابتیاع مابسبیه اهل اضلال منهم وللاخبار فیترتب علیه حینئذ آثارالابتیاع‌الصحیح من حل‌الوطی‌الملک و غیره والجمیع للامام(ع) او فیه حق‌الخمس للرخصه منهم(ع) لشیعتهم کی تطیب موالید هم کما اوضحنا ذلک فی کتاب‌الخمس (ج۱۶، ص۱۵۵ ـ ۱۴۵)».

۹. دربارهٔ بردگی در دیگر جوامع بنگرید به احمد شفیق، الرق فی الاسلام، ص ۲۷ ـ ۹. دربارهٔ بردگی در عرب جاهلی رجوع کنید به جوادعلی، تاریخ العرب قبل الاسلام؛ دربارهٔبردگی در تورات، العهد القدیم، الاصباح العشرون من تثنیه الاشتراع؛ دربارهٔ بردگی در اندیشهٔ مسیحی: العهد الجدید، الاصحاح السادس من رساله بولس الی اهل افسس.

۱۰. «مسألـهٔ ۱۳۳۸: لوحلل امته لغیره حلت له و لوکان مملوکه و لایشترط فیه تعیین مده و لا ذکرمهر و لا نفقه لهاعلیها و لاسلطان له علیها و لیس هو عقد نکاح و لاتملیک انتفاع و لا تملیک منفعه بل هو اذن فی الانتفاع داخل فی ملک الیمین، بان یکون المراد منه مایعم ذلک فتجری علیه احکامه الثابته له بما هو عام.»

۱۱. «یولد الانسان حراً و لیس لاحد ان یستعبده او یذله او یقهره او یستغله و لا عبودیه لغیر الله تعالی».

متأسفانه در ترجمهٔ فارسی اعلامیهٔ فوق، بند الف مادهٔ ۱۱ کاملاً غلط این‌گونه ترجمه شده‌است: «انسان آزاده متولد می‌شود، هیچ‌کس حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را به غیر خدای تعالی ندارد» که مفهوم آن این است که خدای تعالی حق به بردگی کشیدن، یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن انسان را دارد و به بیان دیگر برده‌داری بدون مجوز شرعی ممنوع است و برده‌داری با مجوز شرعی آزاد است.

۱۲. مناسب است به عنوان نمونه به کوشش برخی دانشمندان مسلمان معاصر برای پاسخگویی به معضل برده‌داری در اسلام اشاره کنم: «میرزا ابوالحسن شعرانی (متوفی ۱۳۵۲ ش): «بندگی در شریعت اسلام مجاز است، اما منحصر به آنکه در جهاد شرعی از کفار اسیر گیرند و در این زمان که امام علیه اسلام غایب است موضوع بردگی فعلاً منتفی است، چون جهاد باید با حضور امام باشد. نیز اعلامیه حقوق بشر در جایی است که همهٔ مردم با یکدیگر مصالحه کنند و جنگی نباشد تا حاجت به دفاع داشته‌باشند.» نثر طوبی، صفحه ۱۸۶.

۱۳. به استثنای توجیه عقلی، سیدمحمود طالقانی صاحب پرتوی از قرآن نیز به همین شیوه سلوک کرده است: اسلام و مالکیت، صفحه ۳۱۲ تا ۳۵۰.

۱۴. دیگر آیات بحث اسارت جنگی در قرآن عبارتند از: انفال ۶۷ و ۷۰، احزاب ۲۶، بقره ۸۵ و دهر ۸ که هیچ‌یک کمترین دلالتی به استرقاق اسیر جنگی ندارند.

۱۵. در آیات ۵۰ و ۵۲ سورهٔ احزاب به طور خاص احکام پیامبر(ص) در این زمینه مطرح‌شده‌است.

۱۶. در آیات نحل ۷۱ و ۷۶ و روم ۲۸ نکات دیگری در این زمینه مطرح‌شده‌است.

۱۷. این مسأله را به طور مشروح در مقالهٔ «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مطرح کرده‌ام.

نوشتار سیزدهم

حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر[۱]

یکی از مسائل فراروی اسلام معاصر «مسئله حقوق غیرمسلمانان در جوامع اسلامی» است. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که در شریعت اسلامی بین حقوق آدمیان از یک سو و دین و وضعیت سیاسی آنان در قبال مسلمانان از سوی دیگر نسبت مستقیم برقرار است. به این معنی که از زاویه اول یعنی دین، ما حداقل با سه گونه حقوق مواجهیم: حقوق مسلمانان، حقوق اهل کتاب (پیروان کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل) و حقوق کافران.

و از زاویه دوم یعنی وضعیت سیاسی فرد غیرمسلمان در قبال مسلمانان حداقل دو وضعیت قابل تصور است: یکی وضعیت مسالمت‌آمیز و احترام متقابل که غالباً به انعقاد قرارداد و معاهده می‌انجامد و دیگری وضعیت مخاصمه و محاربه که به جنگ و نزاع مسلحانه منجر می‌شود.

بر این اساس عالم به سه بخش دارالاسلام، دارالحرب و دارالعهد تقسیم می‌شود. بخش اول سرزمین‌هایی است که در آن‌ها مسلمانان در اکثریت هستند، یا آن سرزمین تحت سیطره ایشان است. بخش دوم سرزمین‌هایی است که به مسلمانان اعلام جنگ کرده‌اند. و بخش سوم سرزمین‌هایی که با مسلمانان معاهده امضا کرده‌اند و در حال مراودات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی با مسلمانان هستند.

---

۱. قرائت شده در کنفرانس بین‌المللی بازنگری اسلام، از سیاست تا قانون، دانشگاه ملی ایرلند، ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۵؛ ماهنامه پژوهشی، سیاسی و اجتماعی *آئین*، شماره ۶، اسفند ۱۳۸۵.
Reframing Islam: Politics into Law, Irish Center for Human Rights, National University of Ireland, Galway, 11th September 2005.

واضح است که لزوماً همه ساکنان دارالاسلام را مسلمانان تشکیل نمی‌دهند، بلکه از صدر اسلامی جمعی از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان در کنار مسلمان زندگی کرده‌اند. غیرمسلمانانی که در دارالاسلام زندگی می‌کنند منحصر به این سه دین نیز نمی‌شوند، هر غیرمسلمانی که بتواند طرف معاهده با مسلمانان واقع شود امکان زندگی در دارالاسلام را خواهد داشت. آنچنان‌که در طرف مقابل دارالعهد نیز منحصر به غیرمسلمانان نمی‌شود. چه بسا مسلمانانی در این‌گونه سرزمین‌ها زندگی کنند. اگرچه فرض زندگی مسلمانان در دارالحرب کمی دشوار است، هرچند محال نیست.

به هر حال در این تقسیم سه‌گانه جهان، ما با دو اقلیت غیرقابل اغماض مواجهیم: اقلیت غیرمسلمان در دارالاسلام و اقلیت مسلمان در دارالعهد. در ادبیات اسلامی از این اقلیت غیرمسلمان با عناوین شرعی اهل ذمه، معاهد و مستأمن یاد می‌شود. اهل ذمه اهل کتابی هستند که با حاکم مسلمانان قرارداد ذمه امضا کرده‌باشند و در قبال پرداخت مالیات ویژه‌ای به نام «جزیه» از امکان زندگی توأم با امنیت در میان مسلمانان برخوردار می‌شوند. معاهد کافری است که با حاکم مسلمانان قراردادی امضا کرده و مطابق مفاد قرارداد با وی رفتار می‌شود. مستأمن غیرمسلمانی است که طی عقدی موقت غالباً کمتر از یک سال جهت آشنایی با تعالیم اسلامی به سرزمین مسلمانان سفر کرده‌است.

اهل ذمه علی‌رغم برخورداری از بسیاری حقوق از جمله حق حیات، امنیت، مالکیت، تجارت، سلوک مذهبی، تربیت دینی فرزندان، حفظ معابد و آزادی کامل در حریم خصوصی، از برخی حقوق محرومند از قبیل تبلیغ مذهبی در میان مسلمانان، تظاهر به امور مغایر شریعت اسلامی، احداث معابد جدید. غیرمسلمانانی که قرارداد ذمه را امضا نکرده‌اند، اما با پذیرش قراردادی دیگر معاهد محسوب می‌شوند، غالباً از حقوق کمتری برخوردار می‌شوند. هرچه در مقایسه با کفار حربی از حقوق فراوانی بهره‌مندند.

درباره حقوق غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی به ویژه اهل ذمه از صدر اسلام تاکنون کتب و رسائل مستقلی نوشته‌شده، به‌علاوه در کتب فقهی باب مفصلی به احکام آن‌ها اختصاص یافته‌است، که فهرست آن‌ها خود رساله بلندی خواهد شد. حقوقدانان نیز تحت عنوان حقوق بین‌الملل اسلامی مسئله حقوق غیرمسلمانان را در جامعه اسلامی مورد بحث تخصصی قرار داده‌اند. مورخان شیوه سلوک مسلمانان را با اقلیت‌های دینی مطالعه کرده‌اند. کارنامه سلوک عملی مسلمانان با غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی در مقایسه با شیوه سلوک

غیرمسلمانان در دیگر سرزمین‌ها کارنامه در مجموع موفق و قابل دفاعی است. در این مقاله بر آن نیستم که کار گذشتگان را مرور کنم، معتقدم راه‌حل شریعت اسلامی درباره حقوق غیرمسلمانان در ظرف زمانی خود موجه بوده‌است.

طبقه‌بندی احکام شرعی غیرمسلمانان

سؤالی که در پی پاسخگویی آن هستم این است که آیا احکام شرعی غیرمسلمانان ازقبیل: احکام اهل ذمه از احکام ثابت و دائمی شریعت است که درهرحال لازم‌الاجرا است؟ یا اینکه از احکام مقید و مشروط شرعی است که وجوب عمل به آن‌ها متوقف بر تحقق شرایط آن است و مهمترین شرط در قدرت‌بودن مسلمانان است. بنابراین در شرایطی که مسلمانان قدرت فائقه جهانی یا منطقه‌ای نیستند این‌گونه احکام منتفی به انتفاء شرط است؟ یا اینکه اصولاً این‌گونه احکام از احکام متغیر و زمان‌مند شرعی محسوب می‌شوند. که ظرف اعتبار آن‌ها به سرآمده و در زمره احکام منسوخ شریعت شمرده می‌شوند، به این معنی که به‌طور کلی تشریع آن‌ها متناسب با شرایط زمانی مکانی خاصی بوده‌است و با تغییر آن شرایط خاص این احکام نیز قابل تغییر است؟

به لحاظ نظری به هر یک از این سه برداشت قائل باشیم، تردیدی نیست که عملاً در شرایط فعلی همه این احکام قابل عمل نیست. حتی معتقدان به نظریه اول (احکام دائمی و ثابت شرعی) چاره‌ای جز رضایت به تعطیل برخی از این احکام ندارند. هرچند آن‌ها را مطلقاً معتبر بدانند. زمینه‌ای که این مقاله در مقام تبیین و اثبات آن است دیدگاه چهارمی است که ترکیبی از سه دیدگاه فوق‌الذکر است، به این معنا که احکام غیرمسلمانان در کتاب خدا و سنت پیامبر اسلام(ص) و سیره متشرعه که از آن به «شریعت اسلامی» تعبیر می‌کنیم، از یک سنخ نیستند، بلکه بر سه قسم قابل تقسیم اند:

قسم اول: احکام ثابت و دائمی که می‌توان با تعبیر «اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان» از آن‌ها یاد کرد.

قسم دوم: احکام مقید و مشروط به اقتدار مسلمانان

قسم سوم: احکام متغیر و زمان‌مندی که ظرف اعتبار آن‌ها به‌سرآمده و منسوخ محسوب می‌شوند.

فرق قسم دوم و سوم در این است که قسم دوم درظرف تحقق شرط قابل اجرا و معتبر است، حال آنکه دوران اعتبار قسم سوم به پایان رسیده است.

به بیان دقیق‌تر احکام شرعی غیرمسلمانان در اسلام معاصر بر دو بخش است:

بخش اول: اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان که ثابت و دائمی است.

بخش دوم: احکام مشروط و متغیری که بر اساس آن اصول و مبانی ثابت طراحی می‌شوند و در زمره سیاست‌های جامعه اسلامی شمرده می‌شوند که متوقف بر رعایت مصالح عمومی و منافع ملی مسلمانان است و شکل ثابت و همیشگی ندارد. مهم یافتن و استخراج آن اصول و مبانی ثابت است.

برخی مسلمانان پنداشته‌اند که تمامی احکام عصر نزول در زمره احکام ثابت و فرازمانی شرعی است. آنان از این نکته بدیهی غفلت کرده‌اند که پیامبر(ص) علاوه‌بر وظیفه تبیین و ابلاغ احکام فرازمانی و فرامکانی و دائمی دین، مکلف به سامان و تدبیر مسائل عصر خود نیز بوده‌است و آن‌چه مرتبط با بخش دوم از سوی وی صادرشده حکم متغیر و موقت است نه ثابت و دائمی. در برخی مواقع پیامبر به تنهایی از پس حل مشکل بر نمی‌آمده، و مسئله تنها با ابلاغی وحیانی قابل حل بوده‌است. بر این اساس برخی آیات قرآن می‌تواند حاوی بعضی احکام متغیر و موقت باشد. به هر حال اکثر احکم غیرمسلمانان در متن روایات از قبیل احکام مشروط و متغیر است و اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان علی‌الاغلب در قرآن‌کریم و گاهی در سنت پیامبر(ص) مورد تصریح قرارگرفته‌است.

اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان

اصل اول، کرامت ذاتی انسان. در اسلام بنی‌آدم صرف‌نظر از نژاد، رنگ، جنس، حسب، دین و عقیده دارای کرامت ذاتی است. مستند این اصل اصیل آیه «و لقد کرمنا بنی آدم» (۷۰/۱۷) «به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» می‌باشد. بی‌شک این تکریم منشاء حقوق واجب‌الرعایه است، حداقل حقوقی که رعایت آن برای تک‌تک آحاد آدمیان لازم‌است. بنابراین غیرمسلمانان همانند مسلمانان مشمول این اصل می‌گردند.

اصل دوم، تکثر ادیان و اختلاف مردم در دین واقعیتی است که به مشیت خداوند رخ داده‌است. از دیدگاه اسلامی انسان‌ها در انتخاب دین آزاد و مختارند و احدی را نمی‌توانی به زور و اجبار مسلمان گردانید. اگر قراربود همه مردم مسلمان باشند خداوند خود چنین می‌کرد، حال آنکه نکرده‌است و مصلحت و خیر را در تکثر ادیان و اختلاف مردم در امر دین یافته است. مستند این اصل مهم آیات متعدد قرآن‌کریم است، از آن جمله: «و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (۲۹/۱۸) «و بگو سخن راست و درست از پروردگار شماست پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود» و نیز: «و لو شاء ربک لجعل

الناس امـة واحدة و لا یزالون مختلفین» (۱۱۸/۱۱) «و اگر پروردگار تو می‌خواست همه مردم را یک امت و یک دین کرده‌بود ولی پیوسته در اختلاف و جدایی خواهندبود.» و بالاخره: «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا أ فانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (۹۹/۱۰) «و اگر پرودگار تو می‌خواست هر آینه هرکه در زمین است همگی‌شان یک‌سره ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را به ناخواه وامی داری تا مؤمن شوند؟» لازمه این اصل پذیرش حقوق پیروان دیگر ادیان است.

اصل سوم، مسلمان مکلف به محاسبه و بازخواست از دین دیگران نیست. حساب و بازخواست و جزا از یک‌سو در آخرت رخ خواهندداد، از سوی دیگر داور آن خداوند است، نه انسان جایزالخطا. این‌که پنداشته‌شود ما مجازیم غیرمسلمانان را به‌واسطه دین مورد خطاب و عتاب قراردهیم، جا پای خداوندنهادن و آخرت را به دنیاآوردن است. مسلمان معتقداست که در زمینه امر دین داوری عادلانه از سوی خداوند در آخرت محقق خواهدشد. این اصل مسلم قرآنی در آیات متعدد مورد تأکید قرارگرفته‌است. از جمله: «و ان جادلوک فقل الله اعلم بما تعملون، الله یحکم بینکم یوم القیامه فیما کنتم فیه تختلفون» (۶۹/۲۲ ـ ۶۸) «و اگر با تو جدل و ستیزه کنند بگو خدا به آن‌چه می‌کنید داناتر است، خداوند در روز رستاخیز میان شما در آن‌چه اختلاف می‌کردید، داوری خواهدکرد.» در موضع دیگری از قرآن خداوند به پیامبرش یادآوری می‌کند که بر ایمانت استقامت کن و بگو: «لنا اعمالنا و لکم اعمالکم، لا حجـة بیننا و بینکم، یجمع بیننا و الیه المصیر» (۱۵/۴۲) «خداوند پروردگار ما و پروردگار شماست، ما را کارهای ما و شما را کارهای شماست. میان ما و شما هیچ ستیزه‌ای نیست. خدا میان ما گرد آرد هنگام رستاخیز، و بازگشت همه به‌سوی اوست.»

اصل چهارم، همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل. مسلمانان موظفند با دیگران در صلح و آرامش باشند و مجاز نیستند با کسانی که علیه مسلمانان اقدامی نکرده‌اند وارد مخاصمه و کارزار شوند، بلکه موظفند با این‌گونه افراد و ملل دوستی کنند و نیکی ورزند و با انصاف عمل نمایند. این اصل که سرلوحه سیاست خارجی سرزمین‌های اسلامی و اصل اولیه سلوک با غیرمسلمانان است به صراحت در قرآن‌کریم مورد تأکید قرارگرفته‌است:

«لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلونکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا إلیهم ان الله یحب المقسطین؛ انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم، و من

یتولهم فاولئک هم الظالمون» (۶۰/۹ـ۸) «خداوند شما را از نیکی‌کردن و دادگری‌نمودن با کسانی که در دین با شما کارزار نکردند و شما را از خانمانتان بیرون نراندند باز نمی‌دارد، همانا خداوند دادگری را دوست دارد. جز این نیست که خدا شما را از دوستی‌کردن با آنان که در دین با شما کارزار کردند و از خانمانتان بیرون‌راندند و بر بیرون‌کردنتان همپشتی نمودند، باز می‌دارد و هر که با آنان دوستی بدارد، پس ایناند ستمکاران».

بنابراین ضوابط مواجهه مسلمانان با غیرمسلمانان نیکی و انصاف و دوستی با غیرمسلمانان مسالمت‌جو و قطع رابطه با غیرمسلمانان ظالم و متجاوز است. این دستور قرآن دقیقاً منطبق با ضوابط عقلایی همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل در حقوق بین‌الملل است.

اصل پنجم، مبتنی‌بودن کلیه روابط مسلمانان با غیرمسلمانان بر مبنای قرارداد. روابط سرزمین‌های اسلامی با اقلیت‌های دینی می‌باید بر اساس قرارداد مرضی‌الطرفین تنظیم شده‌باشد. لذا در ادبیات دینی «ذمه» یک قرارداد است که بین اهل کتاب و حاکم مسلمانان منعقد می‌شود. همین‌گونه با مسلمانان غیر اهل کتاب نیز قراردادی منعقدمی‌شود که صرفاً به آن معاهده می‌گویند و به غیرمسلمان طرف قرارداد «کافر معاهد» اطلاق می‌شود. در استیمان نیز عقد موقتی بین غیرمسلمان و مسلمان منعقد می‌شود که برای همه مسلمانان محترم خواهدبود.

هر سه عقد از جانب طرف مسلمان عقد لازم و از طرف غیرمسلمان عقد جایز است. یعنی غیرمسلمان هر زمان خواست می‌تواند این عقد را فسخ کند. طرفین عقد تا زمانی ملزم به اجرای معاهده هستند که طرف مقابل به تعهدات خود عمل کرده باشد. لذا اگر حکومت اسلامی در تامین امنیت اهل ذمه ناموفق باشد، طرف غیرمسلمان حق دارد از پرداخت جزیه امتناع کند. واضح‌است که طرف غیرمسلمان در انعقاد یا عدم انعقاد این قرارداد و مفاد آن آزادی کامل دارد.

وفای به عهد یکی از ضروریات شریعت اسلامی است. در قرآن‌کریم در آیات متعددی بر وفای عقود و پیمان‌ها تأکید شده و به‌طور خاص بر وفای عهد و احترام قرارداد با غیرمسلمانان مادامی که آن‌ها قرارداد را نقض نکرده‌اند تصریح شده‌است. به‌عنوان نمونه: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (۵/۱) «ای مؤمنان، به عهدها و قراردادهایی که منعقد می‌کنید وفا نمائید.» «فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان اله یحب المتقین» (۹/۴) «قرارداد هم‌پیمانان خود را تا پایان مدتش به اتمام برسانید، خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.» «فما استقما لکم فاستقیموا لهم ان یحب المتقین» (۹/۷) «تا هنگامی که مشرکین هم‌پیمان شما بر پیمانشان استقامت

می‌ورزند شما نیز به‌خاطر آنان در پیمان پایداری کنید، خداوند افراد متقی را دوست دارد.»

مبتنی بودن رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان بر قرارداد مرضی‌الطرفین، چه با اقلیت‌های دینی داخل سرزمین‌های اسلامی و چه با غیرمسلمانان خارج از مرزهای سرزمین‌های اسلامی، اصلی عقلایی و سازگار با ضوابط معاصر حقوق بین‌الملل است. واضح است که هر دو طرف مصالح و منافع خود را در قرارداد لحاظ کنند. و بدیهی است که مفاد چنین قراردادی در شرایط مختلف زمانی ـ مکانی یکسان نخواهدبود.

اصل ششم، اصل مقابله به مثل با رعایت عدالت. یکی از اصول حاکم بر روابط مسلمانان با غیرمسلمانان اصل مقابله به‌مثل است. یعنی مسلمان یا حکومت اسلامی حق دارد در مواجهه با غیرمسلمانان یا حکومت‌های غیراسلامی به گونه‌ای رفتار کند که طرف مقابل با وی رفتار کرده‌است. اصل مقابله به مثل اصلی عقلایی و بازدارنده است. قرآن در مواضعی بر این اصل عقلایی صحه گذاشته‌است از جمله: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا ان الله مع المتقین» (۱۹۴/۲) «پس کسی که به ستم به شما دست دراز کرد (به همان میزان) به او دست دراز کنید و از خدا پروا کنید خدا با پرواپیشگان است.» «و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خیر للصابرین» (۱۲۶/۱۶) «و اگر کسی به شما ستمی رسانید، به همان میزان مقابله به مثل کنید و اگر شکیبایی کنید البته شکیبایی (از انتقام) بهتر است.»

اما قاعده مقابله به مثل در اسلام با قاعده عدالت محدود و مقید شده‌است. مسلمانان موظفند در پیاده‌کردن قاعده مقابله به‌مثل از چهارچوب عدالت خارج نشوند و همواره قسط و عدالت و انصاف را دقیقاً رعایت کنند: «ولا یجرمنکم شنئان قوم علی ألاتعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی» (۸/۵) «والبته نباید عداوت گروهی شما را بر آن دارد که از طریق عدالت خارج شوید، عدالت ورزید که عدالت به تقوی نزدیک‌تر است.» هر دو قاعده مقابله به مثل و عدالت، عقلایی و برون دینی هستند و مسلمان و غیرمسلمان یکسان در شمول آن قرارمی‌گیرد.

حقوق غیرمسلمانان در شرایط مختلف

با توجه به اصول فوق به نظر می‌رسد هیچ قالب از پیش تعیین شده‌ای برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تجویز نشده‌است طبیعی است که مصالح مسلمانان در شرایط مختلف زمانی مکانی یکسان نیست. همچنان‌که منافع غیرمسلمانان نیز به

همین سان متغیر است. زمانی مسلمانان در قدرت‌اند و دوره‌ای در ضعف. چگونه می‌توان با نسخه واحدی این روابط را در هم پیچید؟ بنابراین مقرراتی از قبیل جزیه و کم و کیف آن و دیگر جزئیات قرارداد ذمه در کتب فقهی همگی احکام خاص زمان و مکان وضع این مقررات بوده و هیچ دلیلی بر تسری آن به دیگر شرایط زمانی و مکانی در دست نیست. تمامی ابعاد قرارداد اعم از ذمه و معاهده به دست حکومت منتخب مسلمانان است و حاکم منتخب بر اساس صلاحدید و مصالح و منافع جامعه خود قرارداد ذمه یا معاهده را منعقد می‌کند. اینکه جزیه باشد یا نباشد، معبد جدید ساخته‌شود یا نشود، اقلیت‌های دینی در خدمت زیر پرچم شرکت کنند یا نکنند، و جز اینها همگی از احکام متغیر است، و هیچگاه دائمی و ابدی محسوب نمی‌شوند.

به‌علاوه عامل دیگری نیز در کار است و آن شیوه سلوک با اقلیت‌های اسلامی در دیگر سرزمین‌هاست. حاکم اسلامی میزان حقوق و آزادی‌های اقلیت‌های اسلامی را در دیگر سرزمین‌ها یکی از ملاک‌های شیوه سلوک با اقلیت‌های دینی در سرزمین خود می‌داند. البته یکی از ملاک‌ها چرا که حتی اگر دیگران با مسلمانان با خشونت و خارج از ضوابط انسانی برخورد کردند اسلام به مسلمانان اجازه خروج از چهارچوب عدالت را نمی‌دهد.

تأمل در آن‌چه گذشت به خوبی نشان‌می‌دهد که احکام اجتماعی اسلامی با شرایط سیاسی آن زمان مرتبط است و نمی‌توان بدون لحاظ کردن شرایط زمانی و مکانی، چشم بسته آن‌ها را اجرا کرد. به زبان دیگر با رعایت اصول و مبانی، اکثر احکام معاملات (غیر عبادات) در شریعت اسلامی با لحاظ شرایط زمانی ـ مکانی وضع شده‌اند و انعطاف لازم را در شرایط مختلف دارند. این انعطاف به اجتهاد اسلامی معاصر پویایی لازم را جهت مواجهه با شرایط مختلف اعطا می‌کند.

نوشتار چهاردهم

تأمین‌اجتماعی در تعالیم اسلامی[1]

مقدمه: «تأمین‌اجتماعی به منزله حمایتی است که جامعه در قبال پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمده به‌واسطه قطع یا کاهش شدید درآمد ناشی از بیماری، بارداری، حوادث یا بیماری‌های ناشی از کار، بیکاری، از کارافتادگی، سالمندی و فوت و همچنین ناشی از افزایش هزینه‌های درمان، نگهداری خانواده (عائله‌مندی) به اعضای خود ارائه می‌دهد.»(۱) بر این اساس می‌توان پذیرفت که «تحقق عدالت اجتماعی بدون تأمین‌اجتماعی میسر نخواهدبود.»(۲) اعلامیه حقوق بشر، تأمین‌اجتماعی را از جمله حقوق اساسی انسان‌ها به رسمیت شناخته‌است: «هرکس به عنوان یک عضو جامعه حق برخورداری از حمایت‌های تأمین‌اجتماعی را دارد و مجاز است از طریق مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه رشد و نمو آزادانه شخصیت اوست، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور به دست‌آورد.»(۳)

روش‌ها و راهبردهای تأمین‌اجتماعی بر اساس تجارب حاصله در این زمینه در سده اخیر به دو گروه اصلی قابل دسته‌بندی است: گروه اول، نظام بیمه‌ای است که بر مشارکت مالی کارگر، کارفرما و کمک دولت استوار بوده و نیروی شاغل جامعه را تحت پوشش دارد. در این گروه سه راهبرد تأمین‌اجتماعی به چشم می‌خورد:

---

۱. گزارش *نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی*، شورای پژوهشی مؤسسهٔ عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران ۱۳۷۷.

اول، راهبرد بیمه‌های اجتماعی که متضمن مشارکت اجباری افراد جامعه تحت حمایت به صورت پرداخت حق بیمه و شامل بیمه بازنشستگی، از کارافتادگی، بیکاری، فوت و درمان است.

دوم، راهبرد صندوق‌های احتیاط، که مانند راهبرد قبلی مبتنی بر مشارکت افراد تحت پوشش است با این تفاوت که افراد تحت پوشش آن به اندازه مشارکتی که در تشکیل سرمایه صندوق داشته‌اند، از خدمات آن بهره‌مند می‌گردند.

سوم، راهبرد طرح مسئولیت کارفرما که با توجه به آن کارفرما مسئولیت مستقیم پرداخت مزایای بیمه‌های اجتماعی را در مقابل کارگران متعهد می‌شود و نسبت به دو راهبرد قبلی از اهمیت و رواج کمتری برخوردار بوده‌است.

گروه دوم: نظام حمایتی است و همه اقشار آسیب‌پذیر جامعه، از کارافتادگان و بی‌سرپرستان را شامل می‌شود و متکی بر اعتبارات دولتی است. در این گروه دو راهبرد تأمین‌اجتماعی جای می‌گیرد: اول، راهبرد مساعدت اجتماعی که در آن هر فرد اعم از شاغل و غیرشاغل، در زمان بروز وقایع خاص استحقاق دریافت کمک‌های مالی از محل درآمدهای عمومی دولت را دارد. این وقایع عبارتنداز: سالمندی، بیماری، از کارافتادگی، بیکاری و بی‌سرپرستی. دوم، راهبرد خدمات اجتماعی مختص افرادی‌است که به دلایل جسمی و روانی نیازمند حمایت‌های گوناگون می‌باشند و شامل نگهداری افراد بی‌سرپرست، معلولان جسمی و ذهنی، بازپروری و ایجاد زمینه‌های شغلی و مهارتی برای نیازمندان (خدمات بهزیستی) می‌گردد. در کنار نظام‌های بیمه‌ای و حمایتی، نظام دیگری به نام نظام امدادی مطرح است که کمک‌رسانی به زلزله‌زدگان، قحطی‌زدگان و دیگر سوانح طبیعی را به عهده دارد و اصطلاحاً از شمول نظام تأمین‌اجتماعی بیرون‌است.(۴)

با توجه به اصلاحات، روش‌ها و راهبردهای فوق‌الذکر این سؤالات قابل طرح است. اسلام به عنوان خاتم ادیان الهی به مقوله تأمین‌اجتماعی چگونه نگریسته‌است؟ مبانی و اصول تحقق تأمین اسلامی از منظر اسلامی چیست؟ در احکام شرعی و فقه اسلامی چه روش‌ها، راهبردها و راهکارهایی برای تحقق تأمین‌اجتماعی پیش‌بینی شده‌است؟ این روش‌ها و راهبردها با روش‌ها و راهبردهای رایج و متعارف در دیگر کشورها چه مشابهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد؟ مشمولین تأمین‌اجتماعی از منظر دینی چه کسانی هستند؟ منابع تأمین‌اجتماعی چه کسانی هستند، دولت، ثروتمندان، مشارکت خود افراد یا منابع زیرزمینی؟ آیا نظام تأمین‌اجتماعی از امور الزامی دینی است یا از زمره غیر الزامیات و احیاناً مستحبات به شمار می‌آید؟ تعالیم دینی چه نقشی در تحقق تأمین‌اجتماعی

دارد؟ جهت پاسخگویی به سؤالات فوق و پرسش‌های مشابه آن، این مقاله به رشته تحریر درآمده‌است.

مراد از تعالیم اسلام، آیات قرآن‌کریم و روایات معتبر پیامبر(ص) و امامان است. در احکام و آراء اختلافی، بر دیدگاه تشیع تکیه شده و در موارد اختلافی فقهای شیعه نظر مشهور منعکس شده‌است.

در بخش اول، مبانی تأمین‌اجتماعی در اسلام معرفی شده‌است. در بخش دوم نظامات مختلف پیش‌بینی‌شده در فقه اسلامی که با مقوله رایج تأمین‌اجتماعی تناسبی دارد، گزارش و توصیف و تحلیل می‌شود. در بخش سوم آن دسته از روش‌های رایج تأمین‌اجتماعی که در نظامات سنتی فقه اسلامی مطرح نبوده، از منظر دینی مورد بحث قرارمی‌گیرد.

بخش اول: مبانی تأمین‌اجتماعی در اسلام

مراد از مبانی، اهداف، اصول و قواعد کلی و عمومی است که اساس و شالوده احکام و قوانین دینی تأمین‌اجتماعی به شمار می‌آید و با اتکاء به این مبانی جهت‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دینی در حوزه تأمین‌اجتماعی تعیین می‌شود و در مواردی که از جانب دین حکم الزامی صادر نشده‌است یعنی در مسائل مستحدثه، این مبانی راهنمای وضع قوانین لازم تأمین‌اجتماعی خواهدبود. این مبانی که برگرفته از آراء کلامی و فقهی و تفاسیر قرآن و شرح‌های روایات است به شرح ذیل است:

اصل اول: اصل نوع‌دوستی؛ در تعالیم اسلامی انسان از کرامت ذاتی برخوردار است.(۵) آدمیان فارغ از رنگ، نژاد، جنس، ملیت، دین و مذهب همگی در نهایت برآمده از پدر و مادری واحدند(۶) و از حداقل حقوق انسانی برخوردارند. مردم عیال خداوند معرفی شده‌اند.(۷) محبوب‌ترین آدمیان نزد پروردگار کسی است که به حال مردم ـ عیال الله ـ سودمندتر و نافع‌تر باشد.(۸) از منظر دین مردم از دو حال خارج نیستند، یا برادر و خواهر دینی هستند یا همنوع ما.(۹) شرعاً موظفیم که با هر دو گروه با رحمت، محبت و لطف رفتار کنیم و از تجاوز به حقوق آن‌ها بپرهیزیم. خدمت به مردم، رفع حوائج آنان، گره‌گشایی از مشکلات آنان عبادت است. از جمله طرق تقرب به خداوند و کسب رضای پروردگار، خدمت به مردم به ویژه یاری به انسان‌های نیازمند است. بی‌خبری، غفلت از نیاز دیگران به‌ویژه خویشاوندان و همسایگان از موانع اجابت دعا و از اسباب خشم خداوند به حساب آمده است. در مجموع می‌توان گفت انسان در اسلام محترم است و ادای

حقوق و حوائج اولیه‌اش مورد تأکید و توصیه دین.

اصل دوم: قسط و عدالت؛ خداوند عادل است، و به عدالت فرمان می‌دهد،(۱۰) هدف از ارسال پیامبران را اقامه قسط اعلام کرده(۱۱) و از بندگانش خواسته‌است که در برپایی قسط و عدالت در جامعه بکوشند.(۱۲) عدالت ملاک احکام شرعی است و حیات و طراوت احکام برخاسته از عدالت است.(۱۳) مهمترین وظیفه حکومت‌ها استقرار عدالت است. اگر جوامع ضوابط عدالت و حقوق مردم را رعایت کرده‌بودند، فقر و تنگدستی از آن‌ها رخت بربسته‌بود(۱۴)، هر آن‌چه از مصادیق تحقق عدالت و قسط شمرده‌شود شرعاً الزامی و واجب‌است. عدالت اجتماعی بدون اجرای تأمین‌اجتماعی میسر نیست، بنابراین واضح‌است که برای نیل به هدف متعالی عدالت اجتماعی تأمین‌اجتماعی به معنای عامش شرعاً لازم‌الاجراست. اصل عدالت از مهمترین اهداف و مبانی تأمین‌اجتماعی است.

اصل سوم: مذموم بودن فقر؛ در تعالیم دینی فقر مذموم شمرده شده، موت اکبر و بلاء معرفی شده(۱۵)، که باید از آن به خدا پناه برد، در مقابل غنی و وسعت و گشایش از نعمت‌های الهی به حساب آمده‌است.(۱۶) در تعالیم نبوی به ارتباط فقر و کفر اشاره شده‌است،(۱۷) لذا فقرزدایی و اهتمام بنیادی به احوال نیازمندان در صدر تعالیم اجتماعی دین است. اسلام در درجه اول پیروان خود را به کار و تلاش تشویق کرده و از کسالت و تنبلی و بطالت بر حذر داشته، به‌علاوه سؤال و اظهارنظر و دست نیاز مقابل دیگران را بر هیچ انسانی نپسندیده‌است.(۱۸) بلکه کوشیده‌است با حفظ عزت و کرامت نیازمندان کسری زندگی آن‌ها را آبرومندانه تأمین کند.(۱۹) لذا ادای حاجات مشروع آنان را حق انسانی و تکلیف شرعی دانسته‌است که در اصول آینده به آن اشاره می‌شود.

اصل چهارم: اصل احسان و انفاق؛ مؤمن کسی است که با رضا و رغبت، مالی را که خداوند به او رزق و روزی داده‌است در همان راهی که خداوند می‌پسندد، انفاق کند.انفاق در معنای عامش از ارکان دینداری و از ثمرات ایمان به غیب شمرده شده‌است.(۲۰) احسان و انفاق اثری دو جانبه دارد، از سویی فرد با جهاد با مال و قطع علقه مادی، به مرحله‌ای از کمال، تهذیب نفس و تعالی روح دست‌می‌یابد، از سوی دیگر مشکلات نیازمندان جامعه مرتفع شده، جامعه به سوی عدالت و قسط پیش می‌رود.(۲۱) شریک کردن غیر در حالی که در ادبیات دینی از آن به مواسات تعبیر شده مراتبی دارد، مراتبی از آن استحبابی و اختیاری است اما مراتبی از آن الزامی و از شرایط ایمان است.(۲۲)

قرآن‌کریم به مؤمنان می‌آموزد که در اموال آن‌ها حق معلومی متعلق به

محرومین است.(۲۳) کسی که مؤدب به ادب دینی است به انفاق و احسان و مواسات به عنوان ادای حقوق نیازمندان و انجام وظیفه شرعی می‌نگرد نه از باب منت‌نهادن به آن‌ها. گره زدن ایمان و انفاق، تلازم نماز و انفاق، اطلاق جهاد به انفاق در متون دینی اتفاقی نیست، بلکه حکایت از جایگاه رفیع این وظیفه دینی در تعالیم اجتماعی دارد.

اصل پنجم: اصل برادری ایمانی؛ قرآن‌کریم سه‌بار مؤمنان را برادر خوانده‌است.(۲۴) نعمت برادری دینی و ایمانی، حقوق و تکالیفی را ایجاب‌می‌کند. بی‌شک اخوت ایمانی و اسلامی از زمره تعارفات و شعارهای بی‌پشتوانه نیست، لذا طبیعی است که شارع مقدس از حقوق و وظایف برادری سخن بگوید و از پیروان خود مصراً بخواهد که این حقوق و وظایف را رعایت کنند. از جمله این حقوق و وظایف موارد ذیل است: برآوردن حاجات آن‌ها، رفع نگرانی‌های آنان، تغذیه آنان (مؤمن سیر نمی‌خورد، در حالی‌که برادرش گرسنه است، مؤمن سیراب نمی‌شود، در حالی‌که برادرش تشنه است.)، فراهم آوردن پوشاک آنان (مؤمن لباس (نیکو) نمی‌پوشد، در حالیکه برادرش فاقد پوشاک است.) و رفع مشکلات مالی آنان.(۲۵) مشمول تعلیم قرآنی «رحماء بینهم» (۲۶) شدن مستلزم این است که هر مسلمانی نسبت به تأمین حوائج اولیه خواهر و برادر مسلمان خود اقدام کند. مصادیق جاری تأمین‌اجتماعی همگی از جزئیات حقوق اخوت ایمانی است. لازم به ذکر است که حقوق و وظایف اخوت دینی به دو بخش واجب و مستحب تقسیم می‌شود که تنها به بعضی موارد واجب آن اشاره شد، و اما موارد مستحب آن فراوان و از خصائص یک جامعه آرمانی است.(۲۷)

بخش دوم: نظامات مرتبط با تأمین‌اجتماعی در شریعت اسلامی

تفحص در احکام شرعی و ابواب مختلف فقهی نشان‌می‌دهد که برخی از احکام و نظامات فقهی تناسب مستقیمی با اهداف تأمین‌اجتماعی دارند. ما ضمن گردآوری و گزارش این امور می‌کوشیم تا با مقایسه اجمالی آن‌ها با روش‌های رایج تأمین‌اجتماعی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را برجسته کنیم.

اول: زکات. زکات یکی از ارکان عملی اسلام و از مالیات‌های شرعی است که به اموال خاصی تعلق می‌گیرد. پرداخت زکات باعث تطهیر مال و تقرب صاحب آن به خداوند می‌شود.(۲۸) پرداخت‌کنندگان و تأمین‌کنندگان زکات قشر مرفه جامعه هستند که اموال آن‌ها به نصاب خاصی رسیده‌است(۲۹) و بخش مشخصی از آن (حدود یک چهلم) (۳۰) را سالیانه محاسبه‌کرده به مصارفی که دین

تعیین‌کرده می‌رسانند. این مصارف هشت‌گانه عبارتند از: فقرا، مساکین، مأموران جمع‌آوری زکات، تألیف قلوب، آزادی بردگان، غارمین، فی سبیل‌الله و ابن سبیل.(۳۱) به اختصار به هریک از این موارد اشاره می‌کنیم.

فقیر کسی است که منبع درآمد او کفاف زندگی متناسب با شئون اجتماعی او را نمی‌دهد، به عبارت دیگر مخارج سالیانه خود و افراد تحت تکفلش را مالک نیست.

فقیر لزوماً بیکار یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد، یا حتی از حداقل زندگی (بدون توجه به شأن اجتماعی) هم برخوردار باشد، میزان فقر و غنی به حسب زمان، مکان و شأن متعارف فرد، اقتضای داشتن منزل مسکونی، وسیله نقلیه، خدمتکار، لباسهای متناسب با فصل، تزئینات منزل در حد متعارف را دارد، در صورت نداشتن این امور فقیر محسوب‌می‌شود. افرادی که عرفاً توانایی کسب و کار (متناسب با شأن خود) دارند و به‌واسطه تنبلی و بطالت فقیر شده‌اند، مستحق دریافت زکات از حیث فقر نیستند. تشریع این حکم جهت تشویق افراد به کسب و کار مشروع و استفاده از زکات تنها در شرایط اضطراری است. سقف پرداخت به فقرا مخارج سالیانه آن‌هاست و نمی‌تواند بیشتر از آن باشد، افرادی که علیرغم اشتغال به کار فقیر محسوب می‌شوند، کسری مخارجشان از طریق زکات تأمین می‌شود. در ادعای فقر افراد، صدق عرفی کفایت می‌کند و نیازی به اقامه بینه و قسم نیست، البته در صورت عدم احراز صدق عرفی،تحقیق لازم‌است.

مسکین نسبت به فقیر شرایط بدتری دارد. مسکین کسی است که نه فقط از داشتن زندگی متناسب با شئون خود محروم است بلکه استیصال و درماندگی او به‌حدی است که از برخورداری از حداقل زندگی متعارف (فارغ از رعایت شأن) نیز محروم می‌باشد و منبع درآمدی که همان حداقل درآمد لازم برای رفع حداقل نیاز زندگی است را نیز فاقد است. مسکین نیز لزوماً بی‌کار یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد اما از عهده تأمین مخارج زندگی متعارف هم برنمی‌آید.

به عاملین زکات در مقابل انجام وظیفه خود در گردآوری زکات از پرداخت‌کنندگان آن و پرداخت آن به مستحقین زکات، سهمی از زکات تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر تشکیلات زکات خودکفاست. سهم عامل از زکات در مقابل کار اوست و تحقق فقر و امثال آن در این استحقاق شرط نیست.

به افرادی که پرداخت زکات به آن‌ها به تمایلشان به‌سوی حق و یاری مسلمانان در جهاد و دفاع و غیر آن می‌انجامد، می‌توان از باب تألیف قلوب زکات پرداخت، در این‌گونه افراد اسلام، ایمان و فقر شرط نیست.

آزاد کردن بردگان و پرداخت هزینه این آزادی از جمله موارد زکات است.

غارمین، یعنی بدهکاران عاجز از ادای دین از جمله مستحقین زکات هستند حتی اگر فقیر محسوب نشوند، به‌شرطی که بدهکاری آن‌ها ناشی از تقصیر، عمد، اهمال و اعمال خلاف شرع نبوده‌باشد.

ابن‌السبیل یا در راه مانده کسی است که به واسطه سفر و دوری از وطن و عدم دسترسی به اموال و دارایی و بستگان و آشنایان، برای مخارج بازگشت به وطن نیازمند کمک است. چنین کسی به‌شرطی که توان قرض گرفتن نداشته‌باشد و سفرش خلاف شرع نبوده‌باشد مستحق زکات است.

هشتمین مصرف زکات «فی‌سبیل‌الله» است. پیش‌بینی این عنوان به زکات انعطاف و پویایی فراوانی بخشیده‌است، چرا که هر امر خیری ذیل عنوان فی‌سبیل‌الله مشمول دریافت زکات می‌شود. با توجه به مبانی پیش‌گفته هر آن‌چه به مصالح عمومی‌باشد و مردم از آن بهره‌مند شوند، فی‌سبیل‌الله است. مصادیق سنتی عنوان فی‌سبیل‌الله بنای مدارس و مساجد، بیمارستان‌ها، راه‌ها، پل‌ها و تعمیر آن‌ها، مصالحه بین مردم، رفع شر و فتنه و ترویج علم و کمالات در جامعه بوده‌است. آنچنان که در بخش بعدی خواهد آمد عنوان فی‌سبیل‌الله گسترده‌تر از این مصادیق است و می‌تواند همه موارد تأمین‌اجتماعی را شامل شود.

غیر از تألیف قلوب، شرط برخورداری هفت صنف دیگر از زکات اسلام و ایمان مستحقین است. مسئول جمع‌آوری و اخذ زکات و نیز توزیع زکات در میان مستحقین دولت اسلامی است. در صورتی که دولت به احکام دین خاضع نباشد، مؤمنان خود زکات را به مستحقین می‌رسانند. زکات لزوماً به هشت سهم مساوی یا غیرمساوی تقسیم نمی‌شود. بلکه مصرف آن در هر یک از موارد هشت‌گانه با مصلحت‌سنجی دولت (و در نبود دولت متشرع، با مصلحت‌سنجی خود پرداخت‌کننده) صورت می‌گیرد. در اخذ و مصرف زکات اولویت محلی می‌باید رعایت شود و انتقال زکات قبل از تأمین نیازهای محلی مجاز نیست.(۳۲)

دوم: خمس. خمس یکی دیگر از مالیات‌های شرعی است، که در فقه اهل سنت محدودتر از زکات و مختص به غنیمت جنگی است، اما در فقه شیعه گسترده‌تر و مهمتر از زکات است، چرا که شامل سود کسب و کار نیز می‌شود، که به مراتب از نه مورد خاص زکات وسیعتر است.(۳۳) به‌علاوه مبلغ خمس از حیث درصد (۲۰٪) از زکات (حدود ۲/۵٪) به مراتب بیشتر است. خمس به شش سهم تقسیم می‌شود. سه سهم از آن خدا و رسول(ص) و اهل‌بیت است که مجموعاً به آن «سهم امام» اطلاق می‌شود و سه سهم دیگر به یتیمان، مساکین و ابن‌السبیل

متعلق است که مجموعاً به آن «سهم سادات» اطلاق می‌شود. در سه گروه اخیر، اسلام، ایمان و سیادت و در ایتام فقر، شرط استحقاق خمس است. اختیار مصرف خمس در عصر غیبت به‌دست مجتهدان جامع‌الشرایط (و به بیانی دولت اسلامی) است، که پس از رفع نیاز سادات یتیم، مسکین و در راه‌مانده، مطابق مصلحت جامعهٔ اسلامی شبیه عنوان فی‌سبیل‌الله در زکات هزینه می‌شود.(۳۴)

سوم: کفارات. در مواردی که مسلمان از انجام عمل واجبی سر باز زند یا مرتکب عمل ممنوعی شود، جریمهٔ تخلف شرعی خود را که به آن کفاره اطلاق می‌شود موظف به پرداخت است. مصادیق کفاره بر حسب مورد متفاوت است اما از جمله موارد آن اطعام شصت یا ده مسکین و لباس پوشیدن به ده مسکین می‌باشد. مراد از مسکین در کفارات همان فقیر در بحث زکات است. این اطعام و لباس پوشانیدن می‌تواند به‌طور مستقیم یا از طریق پرداخت هزینهٔ آن صورت گیرد.(۳۵)

چهارم: زکات فطره. زکات فطره، زکات بر بدن است. در مقابل زکات اموال که زکات بر دارائی‌های مردم است، که هر سال در شب عید فطر بر مسلمانان واجب می‌شود. زکات فطره برای هر نفر تقریباً سه کیلوگرم غذای متعارف یا بهای آن است که به فقرا و مستمندان پرداخت می‌شود. شرایط فقیر در مستحق زکات فطره همان شرایط فقیر در زکات اموال است.(۳۶)

پنجم: صدقه، انفاق، احسان و هبه. از امور مستحب اکید صدقه در راه خداست، به این معنی که فرد بخشی از اموال خود را با اختیار برای کسب رضایت خداوند به افراد نیازمند می‌بخشد.(۳۷) انفاق و احسان ثواب فراوان اخروی به همراه دارد.(۳۸) در افراد صدقه‌گیرنده شرایط مضیق مستحقین زکات از قبیل فقر، اسلام و ایمان شرط نیست.(۳۹) لذا مواردی که از طریق صدقه و انفاق قابل تأمین است بسیار گسترده است. به عبارت دیگر همهٔ مصادیق حمایتی تأمین‌اجتماعی می‌تواند از طریق صدقات و انفاق مردمی تحصیل شود.

ششم: امور حسبیه. مراد از امور حسبیه اموری است که در هیچ شرایطی شارع راضی به ترک آن‌ها نیست، و سرپرستی کودکان بی‌سرپرست (ایتام)، عقب‌افتاده‌های ذهنی (سفهاء و مجانین)، ازدواج دختران بی‌سرپرست و به‌طور کلی تمامی امور نیازمند سرپرستی را شامل می‌شود.(۴۰) تصدی امور حسبیه به عهدهٔ دولت اسلامی است. در صورت اهمال دولت در این امور، مجتهدان موظفند تصدی این امور را به عهده گیرند و الا انجام آن به عهدهٔ همگان خواهدبود. امور حسبیه در نظام رایج تأمین‌اجتماعی به خدمات اجتماعی و امور مرتبط به سازمان

بهزیستی نزدیک است.

هفتم: اوقاف(۴۱). در سه صورت اوقاف از منابع تأمین‌اجتماعی خواهدبود:

در صورتی که واقف ملک خود را وقف امور مساکین، فقرا و دیگر اصناف مشمول تأمین‌اجتماعی کند.

در صورتی که واقف ملک خود را وقف مصالح عمومی و مشابه آن کند، در این صورت تأمین‌اجتماعی قطعاً یکی از مصادیق مصالح عمومی‌خواهدبود.

اگر به هر دلیلی جهت وقف مشخص نیست (مثلاً وقف‌نامه از دست رفته‌است) عوائد وقف در مصالح عمومی از جمله تأمین‌اجتماعی ـ حسب نظر دولت اسلامی ـ مصرف خواهد شد. حکم سکنی، عمری و رقبی همان حکم وقف در موارد فوق‌الذکر می‌باشد.

هشتم: نذر، عهد و قسم. نذر، عهد و قسم از جمله ایقاعات شرعی است که فرد ملتزم به انجام عملی به نحو مخصوصی برای خداوند شود.(۴۲) متعلق نذر، عهد و قسم می‌تواند یکی از مصادیق تأمین‌اجتماعی از قبیل رفع حوائج فقرا باشد.

نهم: وصیت در ثلث ماترک. انسان می‌تواند یک سوم مالش را به مصرفی که صلاح می‌داند وصیت کند.(۴۳) در دو صورت ثلث ماترک به مصارف تأمین‌اجتماعی می‌رسد:

در صورتی که در متن وصیت‌نامه تصریح شده‌باشد که ثلث ماترک صرف رفع حوائج مستمندان و مانند آن شود.

در صورتی که وصیت شده‌باشد ثلث ماترک صرف امور خیر شود که قطعاً تأمین‌اجتماعی از مصادیق قطعی خیر و امور خیریه است.

دهم: قرض‌الحسنه(۴۴). قرض‌الحسنه یا وام بدون‌بهره یکی از اقسام تکافل و مساعدت اجتماعی است، زیرا به هر مسلمانی که به نیازمندی وام بدون بهره بدهد، وعده ۱۸ برابر ثواب اخروی داده‌شده، در حالیکه اگر همین مال را بلاعوض در راه خدا انفاق کند و صدقه دهد، فقط ده برابر پاداش دارد.(۴۵) کارگشایی از طریق قرض‌الحسنه از سنتهای نیکوی جامعه اسلامی است.

یازدهم: اموال بدون صاحب. لقطه ـ یعنی اموالی که پیدا شده ـ (۴۶)، اموال مجهول‌المالک، ترکه اموات بی‌وارث و به‌طور کلی اموال بدون صاحب خاص، ملک عمومی و بیت‌المال است و با نظارت دولت اسلامی در مصالح عمومی از جمله تأمین‌اجتماعی مصرف می‌شود.

دوازدهم: انفال و فیء. انفال یعنی اموال عمومی از قبیل زمین‌های موات، کوه‌ها، دره‌ها، جنگل‌ها، نیزارهای طبیعی، دریاها و سواحل آن‌ها، رودخانه‌های

بزرگ و معادن. فیء یعنی زمین‌هایی که با جنگ یا صلح در اختیار دولت اسلامی قرارگرفته‌است. انفال و فیء به عنوان اموال عمومی توسط دولت‌اسلامی اداره می‌شود و در راه مصالح عمومی مورد بهره‌برداری قرارمی‌گیرد.(۴۷) تأمین‌اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

سیزدهم: خراج و جزیه. خراج، مالیات بعضی اقسام زمین است که از مسلمانان اخذ می‌شود. جزیه مالیاتی است که مطابق قرارداد ذمه به طور سرانه یا بر اساس زمین‌های زراعتی از اهل کتاب دریافت می‌شود. مصرف خراج و جزیه مصالح عمومی است و تحت نظر دولت اسلامی هزینه می‌شود.(۴۸) تأمین‌اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

چهاردهم: مالیات. در صورتی که طرق پیش‌بینی‌شده شرعی تکافوی ادارهٔ جامعه را نکند، دولت اسلامی مجاز است با اخذ مالیات از مردم، هزینهٔ ادارهٔ جامعه را فراهم کند.(۴۹) تأمین‌اجتماعی، از لوازم ادارهٔ یک جامعه سالم است و می‌توان از مالیات برای آن هزینه کرد. واضح است که استفاده از مالیات، خراج و جزیه، انفال و فیء در تأمین‌اجتماعی در صورتی است که طرق متعین قبلی کفاف تأمین‌اجتماعی را ندهد.

نکات بخش دوم را به صورت ذیل می‌توان جمع بندی نمود:

یک. چهارده نظام مرتبط با تأمین‌اجتماعی در شریعت اسلامی را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

دسته اول: نظاماتی که صریحاً برخی از مصادیق تأمین‌اجتماعی را شامل می‌شوند، یعنی: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، قرض‌الحسنه و امور حسبیه.

دسته دوم: نظاماتی که مصارف تأمین‌اجتماعی در آن قابل پیش‌بینی و تصریح است یا در زمرهٔ امور خیریه و مصالح عمومی تأمین‌اجتماعی را در بر می‌گیرد: اوقاف، نذورات، وصیت در ثلث ماترک.

دسته سوم: نظاماتی که به عنوان عام مصالح عمومی قابل هزینه‌کردن در امور تأمین‌اجتماعی هستند: اموال بدون صاحب، انفال و فیء، خراج و جزیه، مالیات.

دو. به لحاظ الزامی بودن و اختیاری بودن پرداخت‌ها، این نظامات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

قسم اول امور اختیاری: صدقات، قرض‌الحسنه، اوقاف، نذورات، وصیت

قسم دوم بقیهٔ موارد شرعاً الزامی است.

سه. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین‌اجتماعی سیزده مورد مصرف اختصاصی به چشم می‌خورد:

۱ و ۲. رفع نیاز فقرا و مساکین. (زکات، زکات فطره، خمس)
۳. تغذیه و لباس فقرا (کفارات)
۴. رفع نیازهای ایتام (خمس)
۵. آزادی بردگان (زکات، کفارات)
۶. هزینهٔ سفر در راه ماندگان (زکات، خمس)
۷. ادای دین غارمین (زکات)
۸. سرپرستی عقب‌افتاده‌های ذهنی (امور حسبیه)
۹. سرپرستی بی‌سرپرست‌ها (امور حسبیه)
۱۰. تألیف قلوب (زکات)
۱۱. کارگشایی و وام (قرض‌الحسنه)
۱۲. عاملین زکات (زکات)
۱۳. فی‌سبیل‌الله (زکات)

ضمناً صدقات، اوقاف، نذورات و وصیت حسب مورد هزینه می‌شود و انفال و خراج و اموال بلاصاحب و مالیات نیز اموال عمومی است که در صورت نیاز قابل هزینه‌شدن در امور تأمین‌اجتماعی است.

چهار. نظامات شرعی مرتبط با تأمین‌اجتماعی همگی حمایتی هستند (غیر بیمه‌ای). امور حسبیه به «خدمات اجتماعی» نزدیک است. نظامات شرعی نزدیک به روش مساعدت اجتماعی عبارتند از: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، اوقاف، نذورات، وصیت و قرض الحسنه.

پنج. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین‌اجتماعی تنوع مشمولین دریافت زکات و مانند آن بیش از نظامات رایج تأمین‌اجتماعی است. (برای مثال هزینه سفر در راه ماندگان، ادای دین غارمین، تألیف قلوب و...) اما لحاظ شرایط ویژه‌ای از قبیل اسلام و ایمان و در بعضی موارد سیادت این مشمولین را اخص از مشمولین مساعدت‌های اجتماعی کرده‌است. البته این شرایط ویژه در نظامات الزامی از قبیل زکات، خمس و کفارات والا مشمولین دریافت صدقات و انفاق فاقد شرایط ویژهٔ فوق‌الذکر هستند.

شش. عنوان عام «فی‌سبیل‌الله» انعطاف خاصی به نظامات شرعی بخشیده‌است، تا آنجا که هر مصرف خیر و عام‌المنفعه‌ای از این طریق قابل هزینه‌شدن است. به‌علاوه دست دولت اسلامی در تأمین‌اجتماعی و دیگر مصالح عمومی از طریق

هزینه‌کردن انفال و فیء خراج و جزیه، اموال بلاصاحب و مالیات کاملاً باز است و هیچ مانع و رادعی در این امر به چشم نمی‌خورد.

بخش سوم: روش‌های جدید تأمین‌اجتماعی از منظر دینی

۱. اگرچه در نظامات فقهی اموری از قبیل ضمان جریره، ضمان عاقله و ضمان دَرَک پیش‌بینی شده که بیمه‌های محدودی هستند، اما بیمه به شکل رایج از امور مستحدثه است که تحت عمومات لزوم وفاء به عقود قرارگرفته، شرعاً صحیح و لازم‌الاجراست.(۵۰)

بنابراین بیمه‌های درمانی، بیکاری، بازنشستگی، ازکار افتادگی که با مشارکت شهروندان، دولت و کارفرما منعقد می‌شوند به لحاظ دینی صحیح و لازم‌الوفاء هستند.

روش صندوق‌های احتیاط با رعایت شرایط مضاربه، و روش مسئولیت کارفرما از طریق عقد اجاره و شرایط ضمن عقد قابل پذیرش و اجراست.

به‌طور کلی اموری که صریحاً در نظامات شرعی پیش‌گفته پیش‌بینی نشده‌بود، از چند طریق قابل تحصیل است:

اول. قسمت فی‌سبیل‌الله زکات و صدقات

دوم. نظامات نیازمند تصریح یا شمول امور عامه از قبیل اوقاف و نذورات و وصیت.

سوم. نظامات بودجه عمومی از قبیل انفال و فیء، خراج و جزیه، اموال بی‌صاحب و مالیات.

۲. به‌طور کلی روش‌های جدید تأمین اجتماعی بر اساس دو قاعده ذیل در جامعهٔ اسلامی قابلیت اجرا دارد:

اول. کلیهٔ امور عقلایی که منافاتی با ضوابط شرعی نداشته‌باشند از امور امضایی شرعی به‌حساب می‌آیند.

دوم. هزینه امور مرتبط با مصالح عمومی در صورتی که از طرق مألوف شرعی قابل تحصیل نباشد از هزینه‌های عمومی دولت‌اسلامی خواهدبود.

۳. تأمین‌اجتماعی برای تمامی شهروندان یک جامعهٔ اسلامی بدون هیچ استثنائی (از حیث دین، مذهب، جنسیت، رنگ، نژاد و...) یک «حق» است که در موقع مقتضی از سوی جامعه به شهروند ایفا می‌گردد. جامعهٔ اسلامی مکلف به ادای حق تأمین اجتماعی شهروندان خود از منابع خاص آن است. در زمانی که دولت مستقر در جامعهٔ اسلامی، نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد، «مدیریت»

تأمین اجتماعی از حیث اخذ حق از منابع خاص آن و ادای آن به ذوی‌الحقوق به عهده دولت است.

۴. جهت‌گیری تأمین‌اجتماعی از منظر اسلامی همواره باید به‌گونه‌ای باشد که افراد تشویق به کسب و کار مشروع شوند و تأمین‌اجتماعی تنها در شرایط خاص مورد مراجعه قرار گیرد. لذا سمت و سوی تأمین اجتماعی همواره به‌سوی تشویق حرکت‌های داوطلبانه و خودجوش مردمی خواهد بود. نهادهای سنتی دینی از قبیل مرجعیت، روحانیت و مساجد می‌توانند بخش‌هایی از خدمات تأمین‌اجتماعی را متکفّل شوند. این بخش‌ها در هماهنگی با سایر بخش‌های تأمین‌اجتماعی با نظارت دولت اسلامی انجام وظیفه خواهند کرد.

یادداشتها:

۱. مقاوله‌نامه شماره ۱۰۲ سازمان بین‌المللی کار ILO.

۲. شعار اصلی سازمان بین‌المللی کار ILO و اتحادیهٔ بین‌المللی تأمین‌اجتماعی ISSA در بیانیهٔ ۱۹۹۴ فیلادلفیا.

۳. ماده ۲۲ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر مصوب مجمع عمومی ملل متحد، ۱۹۴۸.

۴. برگرفته از کتاب اصول و مبانی نظام تأمین‌اجتماعی، تألیف دکتر بهرام پناهی، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۷۶.

۵. قرآن‌کریم، سورهٔ اسراء، آیه ۷۰.

۶. قرآن‌کریم، سورهٔ نساء، آیه ۱.

۷. قال رسول‌الله(ص): «الخلق عیال‌الله» اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ۷۰، حدیث ۶، ج۲ص۱۶۴.

۸. قال رسول‌الله(ص): «احب الخلق الی الله من نفع عیال الله و ادخل علی اهل بیت سروراً». اصول کافی، ج۲ص۱۶۴.

۹. امام علی(ع)، نهج‌البلاغه، نامهٔ شماره ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر).

۱۰. قرآن‌کریم، سوره نحل، آیه ۹۰.

۱۱. قرآن‌کریم، سوره حدید، آیه ۲۵.

۱۲. قرآن‌کریم، سوره نساء، آیه ۱۳۵.

۱۳. امام علی(ع):«العدل نظام الاحکام» و «العدل نظام الامره»، غررالحکم و دررالکلم، ص۲۹ و ۲۵۴.

۱۴. رجوع کنید به الحیاة، ج۶، ۳۲۴ ـ ۳۶۸.

۱۵. امام علی(ع):«الا و ان من البلاءالفاقه»، غررالحکم و دررالکلم، ص ۲۸. امام علی(ع):«الفقر الموت الاکبر»،نهج‌البلاغه، ص ۱۱۶۶.

۱۶. رجوع کنید به الحیاة، ج۵، باب۱۱، فصل۴۱، ص۵۸ـ۲۷.

۱۷. «کاد الفقر ان یکون کفراً»، خصال شیخ صدوق، ج۱، ص۱۲.

۱۸. قال رسول‌الله(ص): «المومن اذا لم یکن له حرفه یعیش بدینه»، «ملعون من القی کلّه علی

الناس»، مستدرک الوسائل ج۲، ص۴۱۵ و وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۸ و الحیاة ج۵ ص ۳۳۳_۳۳۲.

۱۹. رجوع کنید به الحیاة، ج۶، باب ۱۲.

۲۰. قرآن‌کریم، سوره بقره، آیه ۳.

۲۱. رجوع کنید به الحیاة، ج۵، ص۴۴۴.

۲۲. رجوع کنید به الحیاة، ج۵، باب ۱۱، فصل۴۶، ص۱۲۲_۱۱۱.

۲۳. قرآن‌کریم، سوره معارج، آیه ۲۴.

۲۴. قرآن‌کریم،سوره حجرات،آیه۱۰؛سوره آل‌عمران،آیه۱۰۳؛سوره احزاب، آیه۵.

۲۵. مکارم الاخلاق طبرسی، ص ۱۵۷، وسائل‌الشیعه ج۱۶، ص ۵۶۴. الحیاة، ج ۵، ص ۱۱۴.

۲۶. قرآن‌کریم، سوره فتح، آیه ۲۹.

۲۷. رجوع کنید به الحیاة، ج ۵، ص۱۱۴.

۲۸. قرآن‌کریم، سوره توبه، آیه ۱۰۳:خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها.

۲۹. بعد از نزول آیه ۱۰۳ سوره توبه رسول‌الله(ص) به مردم اعلام کرد که «خداوند آنچنان‌که نماز را بر شما واجب کرده، زکات را نیز واجب گردانیده‌است. لازم‌است از طلا و نقره، شتر و گاو و گوسفند، گندم و جو و خرما و مویز، زکات بپردازید و غیر از این موارد را به شما بخشیده است.»، وسایل الشیعه، ج۶ ص۳۲، ابواب ما تجب فیه الزکاة، باب ۸، حدیث ۱.

۳۰. به عنوان مثال نصاب طلا ۲۰دینار و زکات آن نیم دینار است. نصاب نقره ۲۰۰ درهم و زکات آن ۵ درهم می‌باشد. رجوع کنید به تحریر الوسیله، امام خمینی، ج۱، ص ۳۲۳_۳۲۲.

۳۱. قرآن‌کریم، سوره توبه آیه ۶۰.

۳۲. براساس کتاب الزکاة، آیت‌الله منتظری، ج۲، صفحات ۳۲۴ _ ۲۸۸، ۳۵۰ _ ۳۲۵، ۳۶۹_ ۳۵، ۲۹۱_۲۹۰و۴۲۴_۴۰۴؛وج۳،ص۳۲_۴۴،۱۱_۱۰۷،۳۳_۱۵۴،۴۵_۱۳۷،۱۳۸_۱۰۸و۲۲۰_۶۵؛و دراسات فی ولایـة الفقیه و فقه الدولـة الاسلامیـة، آیت‌الله منتظری، ج۳، ص ۳۶_۳۲.

۳۳. قرآن‌کریم، سوره انفال، آیه ۴۱.

۳۴. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۶۶_۳۶۵؛ آیت‌الله منتظری، الخمس و دراسات فی ولایـة الفقیه و فقه الدولـة الاسلامیـة، ج ۳.

۳۵. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۳۴_۱۲۵.

۳۶. پیشین، ج ۱، ص ۳۵۰_۳۴۵.

۳۷. قرآن‌کریم، سوره بقره، آیه ۲۶۷.

۳۸. قرآن‌کریم، سوره بقره، آیه ۲۶۱.

۳۹. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۹۲_۹۰.

۴۰. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، مبحث اولیاء العقد.

۴۱. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۸۹ _۶۲.

۴۲. پیشین، ج ۲، ص ۱۲۴_۱۱۱.

۴۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۱۰_۹۳.

۴۴. پیشین، ج ۱، ص ۶۵۶_۶۵۱.

۴۵. قال رسول‌الله(ص) «الصدقه بعشر و القرض بثمانیه عشر»، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۲.

۴۶. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۳۵_۲۲۱.

۴۷. آیت‌الله منتظری، الخمس، بحث الانفال، و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۴، ص ۲۲۵ـ۱ و ج ۳، ص ۳۶۱ـ۳۱۷.

۴۸. آیت‌الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج۳، ص ۵۰۷ ـ ۳۶۳.

۴۹. پیشین، ج ۴، ص ۲۹۵ـ۲۸۶.

۵۰. رجوع کنید به استاد شهید مرتضی مطهری، ربا، بانک، بیمه، تهران، ۱۳۶۴؛ سید محمد خامنه‌ای، بیمه در حقوق اسلام، تهران، ۱۳۵۹.

فهرست‌ها و نمایه‌ها

فهرست منابع:

۱. کتب عربی و فارسی:

قرآن کریم.

آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی؛ *غررالحکم و دررالکلم*، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

ابراهیم محمود، *الجنس فی القرآن*، بیروت، شرکه ریاض الریس ، الطبعه الثانیه، ۱۹۹۸.

ابن الاخوه؛ *معالم القربة فی احکام الحسبه*، لندن، ۱۹۳۷ م.

ابن ادریس حلی ؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ۳ جلد، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.

ابن خلدون، *المقدمه*، بیروت، ۱۳۹۸ ق.

ابن عربی، محیی الدین؛ *الفتوحات المکیه*، دار احیاءالتراث العربی، (بی تا).

ابن قدامه، المغنی *شرح علی مختصر ابی القاسم الخرقی*، ۱۲ جلد، بیروت ۱۳۹۲ ق، دارالکتاب العربی.

ابن منظور، *لسان العرب*، قم، ۱۴۰۵ ، دفتر تبلیغات اسلامی.

اردبیلی، محقق احمد؛ *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ۱۴ جلد، قم [بی تا].

انصاری، شیخ مرتضی؛ *المکاسب*، چاپ سنگی، تبریز ۱۳۷۵ ق.

برقی، ابوجعفر احمد بن محمد؛ *المحاسن*، تصحیح حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۱، دارالکتب الاسلامیه.

بروجردی، شیخ مرتضی؛ *مستند العروه الوثقی*،کتاب الخمس، تقریر ابحاث سید ابوالقاسم موسوی‌خویی، قم، ۱۳۶۴.

البناء، جمال؛ *رسالة حریه الفکر و الاعتقاد فی الاسلام*، ۵۶ ص، قاهره، ۱۴۱۸ ق، دار الفکر الاسلامی.

بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت، ۱۳۵۵ ق.

پناهی، بهرام؛ *اصول و مبانی نظام تأمین اجتماعی*، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۷۶.

جوادعلی، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، ۱۰ جلد، قم، ۱۳۸۰، انتشارات

شریف‌رضی.
حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت، لندن ۱۹۹۴.
حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن؛ *وسایل الشیعه الی التحصیل مسائل‌الشریعة*، ۳۰ جلد، قم، ۱۴۱۲ ق، تصحیح مؤسسه‌آل‌البیت (ع).
حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه؛ *تحف العقول عن آل الرسول*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۳.
حکیمی، محمد رضا و همکاران؛ *الحیاه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ج ۵ و ۶.
خامنه‌ای، سید محمد؛ بیمه در *حقوق اسلام*، تهران، ۱۳۵۹.
خمینی، سید روح الله موسوی؛ *کتاب البیع*، جلد ۲، قم، (بی تا).
_____ ؛ *تحریرالوسیله*، ۲ جلد، قم، (بی‌تا)، اسماعیلیان.
_____ ؛ *صحیفه نور*، ج ۲۰ و ۲۱، تهران ، ۱۳۷۴، چاپ دوم، وزارت ارشاد اسلامی.
_____ ؛ *کتاب الطهاره*، ۳ جلد، قم، (بی تا).
خوانساری،سید احمد؛ *جامع المدارک فی شرخ المختصر النافع*، ۷ جلد، تهران، ۱۴۰۵ هـ. ق.
خویی، سید ابوالقاسم موسوی؛ *مبانی تکملة المنهاج*، ۲ جلد، بیروت، (بی تا).
_____ ؛ *معجم رجال الحدیث*؛ ۲۳ جلد؛ بیروت؛ ۱۴۰۹ م؛ چاپ چهارم.
_____ ؛ *منهاج الصالحین*، ۲ جلد، قم، ۱۴۱۰ ق، مدینه العلم، (چاپ ۲۸).
راغب اصفهانی، *معجم مفردات الالفاظ القرآن الکریم*، تحقیق ندیم مرعشی، (بی تا)، (بی جا).
سید رضی، *نهج‌البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ ق.
زحیلی، وهبه؛ *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی دراسه مقارنه*، دمشق، ۱۴۰۱ ق، دارالفکر.
_____ ؛ *الفقه الاسلامی و ادلته*، ۸ جلد، بیروت، ۱۴۰۹ ق، چاپ سوم.
شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله؛ *تسهیل المسالک الی المدارک فی رؤس القواعد الفقهیه*، قم، ۱۴۰۴ق، مطبعه علمیه.
شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ *نثر طوبی یا دایره‌المعارف قرآن مجید*، تهران، ۱۳۹۸ ق، انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
شفیق باشا، احمد؛ *الرق فی‌الاسلام*، تعریب احمد زکی، المطبعه‌الامیریه، ۱۳۰۹

ق.

شوکانی؛ *نیل الاوطار*، المطبعة العثمانیة المصریة.

شهیدی، سید جعفر؛ *زندگانی علی بن الحسین(ع)*؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ تهران؛ ۱۳۶۵.

صدر، سیدمحمدباقر؛ *لمحة فقهیة تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران*، مجموعه *الاسلام یقود الحیاه*، بیروت، ۱۳۹۹ هـ‍ـق، دارالتعارف للمطبوعات .

صدوق، شیخ محمد بن علی بن بابویه؛ *الامالی*؛ تحقیق مؤسسه البعثه؛ تهران؛ ۱۴۱۷ ق.

ـــــــ ؛ *الخصال*؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ق .

ـــــــ ؛ *علل الشرایع*، نجف، ۱۳۸۵ ق، المکتبه الحیدریه.

ـــــــ ؛ *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۲ ق.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوامی شیرازی، *تفسیرالقرآن الکریم*، تصحیح محمدخواجوی، قم،۱۴۱۱، انتشارات بیدار.

ـــــــ ؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ .

طالقانی، سیدمحمود؛ *اسلام و مالکیت*، تهران، ۱۳۶۰، شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، سید محمد حسین؛ *اسلام و انسان معاصر(بررسی‌های اسلامی، جلد دوم)*، بکوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، مؤسسه انتشارات رسالت، ۱۳۹۷ ق.

ـــــــ ؛ *بررسی‌های اسلامی*، جلد اول، قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ هجری قمری.

ـــــــ ؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، بیروت، ۱۳۹۵ ق، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، امین الاسلام؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی، ۱۰ جزء در ۵ جلد، تهران، ۱۳۹۵ق.

طبرسی، ابونصر حسن بن فضل؛ *مکارم الاخلاق*؛ تصحیح محمد حسین اعلمی؛ بیروت؛ ۱۳۹۲ ق.

طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ ۶ جلد.

طوسی، نصیرالدین؛ *آغاز و انجام*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران،

وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
_____ ؛ *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰، انتشارات خوارزمی.
_____ ؛ تجرید الاعتقاد، قم ۱۴۰۷ ق.
طوسی، ابوجعفر محمدحسن؛ *الاستبصار*، تصحیح سیدحسن موسوی خرسان، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۰ ق.
_____ ؛ *تهذیب الاحکام*، تصحیح سیدحسن موسوی خرسان، ۱۰ جلد، تهران، ۱۳۹۰ ق، دارالکتب الاسلامیه.
_____ ؛ *عدّه الاصول*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، ۲ جلد، قم، ۱۳۷۶.
عبادی، شیرین؛ *تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران*، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات روشنگران.
عیاشی السمرقندی، *التفسیر*، ۲ جلد، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران ۱۳۸۵ق،المکتبه العلمیه الاسلامیه.
عاملی، شیخ جواد بن محمدحسین؛ *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، ۱۰ جلد، قاهره، ۱۳۲۶ ق.
علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، ۱۴۰۷ ق.
فیض، ملا محسن؛ *الوافی*، ۲۰ جلد، تصحیح موسسه امیر المؤمنین، اصفهان.
القبانچی، احمد؛ *المرأه، المفاهیم والحقوق*، (قرائه جدیده لقضایا المرأه فی الخطاب الدینی)، ثقافه اسلامیه معاصره/۲ ، نجف، منشور سیدی، ۲۰۰۴ م.
قرطبی، *تفسیر الجامع لاحکام القرآن*، بیروت.
کاشف الغطاء،شیخ جعفر؛ *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، چاپ سنگی.
کدیور، محسن؛ *دغدغه های حکومت دینی*، تهران، ۱۳۷۹.
_____ ؛ *حکومت ولائی*، نشر نی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۰.
کلینی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب؛ *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۸ جلد، تهران۱۳۸۸ ق، دارالکتب الاسلامیه.
ماوردی، *الاحکام السلطانیه*، تصحیح محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۸۶ ق.
محمود محمد طه، *الرساله الثانیه من الاسلام*، سودان، (بی تا).
مجلسی، علامه محمدباقر، *بحارالانوار*، ۱۱۰ جلد، تهران، چاپ سوم[بی تا].

محقق حلی، جعفر بن حسن؛ *شرائع الاسلام*، تصحیح عبدالحسین محمد علی، ۴ جلد، نجف، ۱۳۸۹ق.

مطهری، شهید مرتضی؛ *اسلام و مقتضیات زمان*، انتشارات صدرا.

ـــــــ ؛ *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۶۸.

ـــــــ ؛ *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، ۱۳۶۸.

ـــــــ ؛ *ربا، بانک، بیمه*؛ تهران، ۱۳۶۴.

مؤمن قمی، شیخ محمد؛ *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم، ۱۴۱۵ ق.

منتظری نجف آبادی، شیخ حسینعلی؛ *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ۴ جلد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۱ ق.

ـــــــ ؛ *کتاب الزکاه*، ۴ جلد، تهران ۱۴۱۳ ق، نشر تفکر.

ـــــــ ؛ *کتاب الخمس و الانفال*؛ قم، (بی تا).

معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، ۱۴۱۲، مؤسسه النشرالاسلامی، ۶ جلد.

نائینی، میرزا محمد حسین غروی؛ *تنبیه‌الامه و تنزیه المله*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۴.

نجفی، شیخ محمد حسن؛ *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ۴۳ جلد، تهران، ۱۴۰۰ق.

نوری، میرزا حسین؛ *مستدرک الوسائل*؛ ۳ جلد، چاپ سنگی.

واعظ بهسودی، سید محمد سرور؛ *مصباح الاصول، تقریر ابحاث سید ابوالقاسم موسوی خویی*، ۳ جلد، نجف، ۱۳۸۶ ق.

وثیق، *شیدان؛ لائیسیته چیست ؟* تهران، ۱۳۸۴، نشر اختران.

هندی ، علاء الدین؛ *کنزالعمال*، حلب، ۱۳۹۰ ه ق

هندی، فاضل؛ *کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام*، چاپ سنگی، ۲ جلد.

یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی؛ *العروة الوثقی*، ۲ جلد، تهران، ۱۳۹۹ق.

۲. مقالات فارسی:

حائری یزدی، مهدی؛ *اسلام و اعلامیه حقوق بشر*، سالنامه تشیع، سال چهارم، قم، ۱۳۴۱.

دوبلوا، فرانسوا؛ *نقدی بر کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، مجله ترجمان وحی، سال هفتم، شماره ۲، اسفند ۱۳۸۲.

کدیور، محسن؛ *حکومت انتصابی*، ماهنامه آفتاب، تهران ۱۳۸۱-۱۳۷۹.
کریمی نیا، مرتضی؛ *مسئله تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن*، نقد و معرفی کتاب کریستف لوگزنبرگ، قرائت آرامی سریانی قرآن: جستاری در ایضاح زبان قرآن، برلین، ۲۰۰۰ ؛ مجله نشر دانش، سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲.
مصباح‌یزدی، شیخ محمدتقی؛ *روزنامهٔ اطلاعات*، ۱۳۷۲/۷/۱۰.
هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ *محارب کیست و محاربه چیست؟*، *فصلنامه فقه اهل بیت*، قم، زمستان ۷۶ و بهار ۱۳۷۷.

۳. منابع انگلیسی:

Arendt, Hannah, *The origin of Totalitarianism*, New York, 1951.
Barrington Moore, *Privacy, Studies in Social and Cultural History*, New York 1994.
Dictionary of the Social Sciences, Oxford, 2002.
Habermas, jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, translated by Thomas Berget with the asitance of Frederic lowrecce Cambridge, M.I.T. press, 1989.
International Encyclopedia of the Social Science, 1968.
International Encyclopedia of the Social and Behaviourical science, 2001
McAuliffe, J.D.(ed.), *Encyclopedia of Quran*, Leiden, Brill, 2002, Vol.2
Privacy, Social Research; An International quarterly of the social sciences, Vol.68, No. 1, spring 2002, Vol. 69, Spring 2002, New School University New York.
The Blackwell Dictionary of Twentieth Century of Social Thought, 1993.
The philosophy of Law, an Encyclopedia, 1999.
Turkel, Gerald, *Law and Society, critical Approaches*, Allyn and Bocon, 1996.
Wadud-Muhsin, Amina; *Quran and Woman*, kula lumpur, 1994, penerbit fajar Bakti sdn. Bhd.
Weiss, Bernrd G., *The spirit of Islamic Law*, The University of Georgia press, Athens and London, 1998.

نمایهٔ آیات:

نمایهٔ روایات:

❑ روایات امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) :

نمایهٔ اعلام:[1]

---

۱. در این فهرست نشانی اسماء جلاله خداوند و رسول‌اکرم (ص) به علت کثرت استعمال ذکر نشده‌است.

نمایهٔ کتب و مقالات:

فهرست مطالب

به همین قلم:

■ **فلسفه و کلام:**

۱. دفتر *عقل*، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۸۳ صفحه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

۲. *مجموعه مصنّفات حکیم مؤسس آقا علی مدّرس طهرانی، جلد اوّل: تعلیقات الاسفار*، ۷۸۲ صفحه؛ جلد دوّم: *رسائل و تعلیقات*، ۵۷۸ صفحه؛ جلد سوّم: *رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات*، ۵۷۷ صفحه، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.

۳. *مأخذ شناسی علوم عقلی*، با همکاری محمّد نوری، ۳ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۴۱۸ صفحه.

■ **اندیشه سیاسی:**

۴. *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، اندیشهٔ سیاسی در اسلام(۱)؛ نشرنی، ۱۳۷۶، ۲۲۳ صفحه، چاپ ششم، ۱۳۸۳.

نظریات الحکم فی الفقه الشیعی(بحوث فی ولایة الفقیه)، بیروت، دارالجدید، ۲۰۰۰ میلادی، ۲۰۶ صفحه.

۵. *حکومت ولایی*، اندیشه سیاسی در اسلام(۲)؛ نشرنی، ۱۳۷۷، چاپ چهارم، ۱۳۸۰، ۴۴۵ صفحه.

۶. *بهای آزادی*، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به کوشش زهرا رودی(کدیور)، نشرنی، ۱۳۷۸، چاپ پنجم،۱۳۷۹، ۲۴۸ صفحه.

۷. *دغدغه‌های حکومت دینی*، نشرنی، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه؛ چاپ دوّم، ۱۳۷۹.

۸. *سیاست نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب کفایه)*،مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر(۱)، انتشارات کویر،۱۳۸۵، ۴۲۳ صفحه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

■ **در دست انتشار:**

۹. زمان در فلسفهٔ اسلامی.

۱۰. حکیم مؤسس (سیری در ابتکارات فلسفی آقاعلی مدرس طهرانی).

۱۱. حکومت انتصابی، اندیشهٔ سیاسی در اسلام(۳).

۱۲. ابن‌سینا پژوهی (اثرشناسی انتقادی، نسخه‌شناسی توصیفی در ایران و کتابشناسی بین‌المللی).

۱۳. شریعت و سیاست.

۱۴. سیاست‌نامهٔ نائینی، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران(۲).

۱۵. مکتب سیاسی خراسانی.

Web Site: http://www.kadivar.com

Contents:

Haghghonnass

(The Right of Mankind)

Islam and Human Rights

Mohsen Kadivar

Tehran, 2008
Kavir Publisher

حقّ‌النّـاس در جـامعهٔ مـا واژه‌ای مأنـوس است. هـر مسلمانی، بلکه هر ایرانی با عباراتی از این قبیل آشنا است: «حقّ‌النّاس بر حقّ‌الله مقدم است» یا «بدون ادای حقّ‌النّاس رضایت خداوند به‌دست نمی‌آید» یا «توبهٔ آنکه حقّ‌النّاس بر گردن دارد، مقبول نمی‌افتد» یا «اولین شرط مروّت و تدیّن رعایت حقّ‌النّاس است».

* * *

در جامعه‌ای که به دلایل متعددی با افراط و تفریط خو کرده، و برداشتی قشری، تنگ‌نظرانه و خشـن از آئـین پیامبر رحمت(ص) سودای وکالت تام‌الاختیار از دین خدا را در سر می‌پروراند، و با این سودای خام بندگان خدا را از دین او می‌رماند، و از سوی دیگر با رویکردی عکس‌العملی از هرآنچه بوی دین و ایمان می‌دهد می‌گریزد، و بر این باور است که دردهای این جامعه نسخهٔ شفابخشی جز تجدد و تقلیل رو به حذف نقش دین در حـوزهٔ عـمومی نـدارد، دیندارانه و مؤمنانه اما نوگرایانه از حقوق بشر دفاع‌کردن را نه مکلف سنتی برمی‌تابد، نه شهروند لائیک. این قلم ضمن احترام به هر دو جریان بر این باور است که اندیشهٔ سوم که منتقد دو جریان پیش‌گفته سنتی رسمی و لائیک است، نیز حق حیات دارد و یک سینه سخن برای گفتن، و البته گوشی هم برای شنیدن.

«بخش‌هایی از مقدمهٔ کتاب»

ISBN 964-8161-82-8

9789648161823